

ثمن العـدد

البحرين دينار ، السعودية ١٥ ريالا، قطر ١٥ ريالا، الكويت دينار ونصف، الإمارات ١٥ درهما، عمان ريال ونصف، اليمن ١٥ ريالا، تونس دينار ونصف، الجزائر ٢٠ دينارا، المغرب ٢٠ درهما، ليبيا ديناران، مصر ١٠ جنيهات، سوريا ٥٠ ليرة، لبنان ٢٠٠٠ ليرة، الأردن دينار واحد، السودان جنيه واحد.

قسيمة الاشتراك

تصدر المجلة مرتين في السنة، ويدفع الاشتراك بالدينار البحريني أو ما يعادله ويرسل إلى

مجلة العلوم الإنسانية مكتب المجلة - كلية الآداب - جامعة البحرين - ص.ب: ٣٢٠٣٨

الرجاء اعتماد اشتراكي في المجلة ولمدة:

☐ سنة واحدة ☐ سنتان

للأفـــــراد

البـــحـــريـــن:	☐ سنة واحدة ٣ د.ب	☐ سنتان ٦د.ب
البلاد العربية:	☐ سنة واحدة ٥ د.ب	☐ سنتان: ١٠د.ب
الـدول الأخـرى:	☐ سنة واحدة ٧ د.ب	☐ سنتان ١٤ د.ب

للمؤسسات

البحرين والبلاد العـــربـــيـــة:	☐ سنة واحدة ٤ د.ب	☐ سنتان ٨ د.ب
الـدول الأخـرى:	☐ سنة واحدة ٨ د.ب	☐ سنتان ١٦ د.ب

تدفع الاشتراكات إما بشيك لأمر مجلة العلوم الإنسانية كلية الآداب - جامعة البحرين على أحد المصارف البحرينية أو بتحويل مصرفي إلى حساب رقم (٨٨٥٠٠٨٠٢) لدى بنك البحرين الوطني

اسم المشترك وعنوانه

الاسم: .... المهنة: ....

العنوان: ....

مجلة العلوم الإنسانية

مجلة دورية محكمة تصدر عن كلية الآداب - جامعة البحرين

الهيئة الاستشارية

العلو ـلة عـ الإنـ نسانيّة
مجلة دورية محكمة تـ ... تصدر عن كلية الآداب ... اب - جامعة البحرين

وعليه أن يشير فيما إذا كان البحث قد قدم إلى مؤتمر، أو ندوة وأنه لم ينشر ضمن أعمال المؤتمر، كما يشار إلى اسم أية جهة علمية، أو غير علمية، قامت بتمويل البحث، أو المساعدة في إعداده.

٤- يمنح الباحث نسختين من العدد الذي يتضمن بحثه بالإضافة إلى عشرين (٢٠) مستلة من المادة، كما يمنح أصحاب المناقشات، والمراجعات والتقارير، وملخصات الرسائل الجامعية نسخة من العدد الذي يتضمن مشاركاتهم.

ثالثاً: المصادر والحواشي:

١- يشار إلى جميع المصادر بأرقام الحواشي التي تنشر في أواخر البحث، ويجب أن تعتمد الأصول العلمية المتعارفة في التوثيق والإشارة بحيث تتضمن: اسم المؤلف، عنوان الكتاب، أو المقال، اسم الناشر، أو المجلة، مكان النشر إذا كان كتاباً، تاريخ النشر، المجلد، والعدد، وأرقام الصفحات إذا كان مقالاً.

٢- يزود البحث بقائمة للمصادر منفصلة عن الحواشي، وفي حالة وجود مصادر أجنبية تضاف قائمة بها منفصلة عن قائمة المصادر العربية، ويراعى في إعدادها الترتيب الألفبائي لأسماء المؤلفين.

رابعاً: إجازة النشر:

يتم إبلاغ أصحاب المساهمات بتسلم المادة خلال أسبوعين من تاريخ الاستلام، مع إخطارهم بقبولها للنشر، أو عدم القبول بعد عرضها (في حالة البحوث) على محكمين، تختارهم المجلة على نحو سري. أو بعد عرضها على هيئة التحرير (في حالة المساهمات الأخرى). وللمجلة أن تطلب إجراء تعديلات شكلية، أو شاملة على البحث قبل إجازته.

جميع الأفكار الواردة في المجلة تعبر عن آراء كاتبيها، ولا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة.

العنوان: مجلة العلوم الإنسانية، كلية الآداب - جامعة البحرين. ص. ب: ٣٢٠٣٨ مملكة البحرين.
هاتف: رئيس التحرير ٤٤٩٣٠٤ ـ ٤٤٩٣١٠
فاكس: ٤٤٩٦٢٠ - تلكس ٩٥٥٢ - جامع - بحرين.
البريد الالكتروني: e-mail: hssj@Admin.uob.bh

الموزع في البحرين والوطن العربي: مؤسسة الأيام للطباعة والنشر والتوزيع
ص. ب: ٣٢٣٢ - المنامة - مملكة البحرين
هاتف: ٧٢٥١١١ - فاكس: ٧٢٣٧٦٣

قواعد النشر بالمجلة

ترحب مجلة العلوم الإنسانية بنشر الأبحاث والدراسات العلمية المتخصصة ذات الصلة باللغويات، والأدب والنقد المقارن، والدراسات الفكرية والفلسفية، والاجتماع، والتاريخ، والجغرافيا والتربية وعلم النفس، والفنون والتراث الشعبي والإنثروبولوجيا، والآثار، وذلك وفقاً للقواعد التالية:

أولاً: قواعد عامة:

١- تنشر المجلة الأبحاث والدراسات الأكاديمية الأصيلة، وتقبل للنشر فيها الأبحاث المكتوبة باللغة العربية، أو اللغة الإنجليزية التى لم يسبق نشرها، وفي حالة القبول يجب ألا تنشر المادة في أي دورية أخرى دون إذن كتابي من رئيس التحرير.

٢- تنشر المجلة الترجمات، والقراءات ومراجعات الكتب، والتقارير، والمتابعات العلمية حول المؤتمرات، والندوات، والنشاطات الأكاديمية المتصلة بحقول اختصاصها، كما ترحب بالمناقشات الموضوعية لما ينشر فيها، أو في غيرها من المجلات، والدوريات، ودوائر النشر العلمي.

٣- ترحب المجلة بنشر ما يصلها من ملخصات الرسائل الجامعية (التى تمت مناقشتها وإجازتها) في حقول العلوم الإنسانية شريطة أن يكون الملخص من إعداد صاحب الرسالة.

٤- يلتزم الباحث بإرسال ملخصين بالعربية والإنجليزية للبحوث والدراسات على ألا يزيد عدد كلمات كل منها على ٢٠٠ كلمة.

٥- ترسل البحوث مطبوعة على IBM text only مصححة بصورتها النهائية على Disk خاص يتضمن البحث، والخلاصة باللغتين العربية والإنجليزية. ويمكن إرسالها بصورة attache file على البريد الإلكتروني للمجلة.

٦- توجه جميع المراسلات باسم رئيس تحرير مجلة العلوم الإنسانية جامعة البحرين - ص. ب: ٣٢٠٣٨ - فاكس: ٤٤٩٦٢٠.
هاتف: ٤٤٩٣٠٤- ٤٤٩٣١٠

ثانياً: الأبحاث:

١- يقدم الأصل مطبوعاً على الآلة الكاتبة على ألا تزيد عدد صفحات البحث على ٤٠ صفحة مطبوعة (أو مكتوبة بخط واضح) مضبوطة ومراجعة مراجعة دقيقة، على أن ترقم الصفحات ترقيماً متسلسلاً بما في ذلك الجداول، والأشكال.

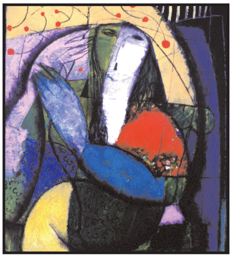
٢- تطبع الجداول، والصور، واللوحات على أوراق مستقلة، ويشار في أسفل الشكل إلى مصدره، أو مصادره، مع تحديد أماكن ظهورها في المتن.

٣- يذكر الباحث اسمه وجهة عمله على ورقة مستقلة، ويتوجب إرفاق نسخة من السيرة العلمية إذا كان الباحث يتعاون مع المجلة للمرة الأولى،

مجلة العلوم الإنسانية
مجلّة دوريّة محكّمة تصدُر عن كلّية الآداب ـ جامعَة البحرين
العدد 6 ـ صيف 2003

قراءات ومراجعات

ملخصات الدكتوراه



المحتـويـات

الأبحـــاث

المحـــور:

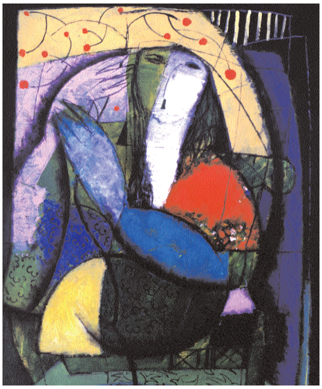
دراسات في الأنثربولوجيا



مجلة العلوم الإنسانية
مجلة دورية محكمة تصدر عن كلية الآداب - جامعة البحرين



الأبحاث



العلوم الإنسانية العدد 6. صيف 2003

Theory of Sate in Islam

al-Mawardi and the Duality of the Jurist and the Theologian

Dr. Ibrahim Muhammad Zean

Abstract

This article focuses on al-Mawardi's book entitled **'A'lam al-Nubuwa** (signs of Prophethood) and shows how this book is related to al-Mawardi's theory of the state. The major thesis of this research claims that a learned understanding of al-Mawardi's political thought must not play down the importance of his theological works. Although much attention was given to al-Mawardi's juristic work, yet the major premises of his political thought was based on his theological works. Therefore, the analysis of his book signs of Prophethood will provide the researchers with an in-depth understanding of the religious imagination that al-Mawardi aspires to reconstruct as a major postulate for his political works.

Obviously much has been said about al-Mawardi's work entitled **al-Ahkam al-Sultaniyyah**. Perhaps, little effort was done to relate al-Mawardi's theological works with his political thought. This article is based upon the need to understand the duality of the jurist and the theologian in al-Mawardi's political enterprise. By doing so it will be very clear that al-Mawardi was both a religious scholar and activist whose main objective was to preserve the unity of the Ummah and the continuity of the Khilafah institution. It should be remembered that his article proved that a balanced understanding of al-Mawardi's political thought must focus on the interplay between theology and jurisprudence.

نظرية الدولة في الإسلام

الماوردي وثنائية الفقيه والمتكلم ❖

د. إبراهيم محمد زين *

❖ لا يسع الباحث إلا الإشادة بمركز البحث العلمي بالجامعة الإسلامية العالمية على منحته التي قدمها لإنجاز هذا البحث، وكذلك بالملاحظات التي أبداها الأستاذ نعمان جغيم.

ملخص البحث

يسعى هذا البحث إلى التركيز على كتاب الماوردي **أعلام النبوة** لبيان صلته بنظرية الماوردي السياسية. والأطروحة الأساس في هذا البحث قائمة على زعم مفاده أن الفهم المتوازن لفكر الماوردي السياسي لا بُدَّ وأن يضع في الحساب مؤلفاته الكلامية بسبب الصلة الواضحة بينها وبين مؤلفاته الفقهية السياسية. على الرغم من أن الباحثين قد أولوا عناية فائقة لمؤلفات الماوردي الفقهية السياسية إلا أن المقدمات التأسيسية لفكره السياسي قد بثها الماوردي في مؤلفاته الكلامية.

ونخلص من ذلك إلى أن الماوردي قد سعى إلى تأسيس مخيال سياسي ديني في كتاب أعلام النبوة والذي يبدو جلياً بعد تحليل مكونات أعلام النبوة.

لا شك أن جهداً علمياً رصيناً قد بذل لفهم كتاب الماوردي **الأحكام السلطانية**، وفي المقابل لم يولِ الباحثون العناية الكافية لمجال حيوي وهو الربط بين فكر الماوردي السياسي ومؤلفاته الكلامية. وعليه فإن هذا البحث يسعى إلى سدّ ذلك الفراغ من خلال محاولة فهم الماوردي وفقاً لثنائية الفقيه والمتكلم في فكره السياسي بسبب التقاء الفقه بعلم الكلام في مجال الخلافة. وقد أثبت البحث أن الماوردي قد اتخذ لنفسه موقع المفكر الديني والمصلح السياسي الذي كان همه الأول الحفاظ على وحدة الأمة واستمرارية الخلافة. وعليه فإن قيمة هذا البحث تكمن في منطلقاته العلمية وتأكيده أهمية النظر إلى كتاب أعلام النبوة لفهم الفكر السياسي عند الماوردي.

---

* ***أستاذ مشارك، مقارنة الأديان، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا***

الفقه، والفقه، وترتيب العلاقات العلمية والعملية بين هذه المجالات المتداخلة من خلال النظر إلى موضوع «الخلافة» في فكر الماوردي.

ويسعى هذا البحث إلى إثبات جملة من التقريرات العلمية، هي:

أولاً: أهمية قراءة الفقه السياسي عند الماوردي وفق ثنائية الفقيه والمتكلم، وذلك يعني النظر في الأسس الكلامية التي انطلق منها في كتاب أعلام النبوة، ليؤسس عليها فقهه السياسي في الأحكام السلطانية وغيرها من مؤلفاته الفقهية السياسية.

ثانياً: إن فهم المخيال السياسي الديني الذي كان يؤسس له الماوردي في كتاب أعلام النبوة من خلال إعادة قراءة السيرة النبوية على أساس الاحتجاج بالسيرة على الرسالة، و محاولة إدراج تاريخ النبوة ضمن السياق العام للتاريخ العربي العام السابق للإسلام، وفهم ذلك من خلال النبوات السابقة وتراثها الديني. نقول: إن فهم ذلك المخيال الديني السياسي يمثل نقطة الارتكاز التي يمكن أن نؤسس عليها قواعد لفهم الفقه السياسي للماوردي.

ثالثاً: لعل الدراسات السابقة للماوردي في محاولتها استقصاء فقهه السياسي قد أغفلت الصلة بين مجال أصول الدين، وأهمية الربط بينهما، خاصة في فهم موضوع يتعلق بفقه الخلافة التي هي الرابط الحقيقي بين المجالين؛ إذ إن أقصى طرفها الأول يتعلق بقضايا النبوات التي هي من صميم مجال الفقه. والفصل الوهمي بين المجالين قد يعرقل فهم موضوع الخلافة، ومن ثم كل الفكر السياسي، لكن الوصل العلمي بين المجالين دون الخلط بينهما يفيد كثيراً في فهم جدلية الكلي والجزئي في فكرنا السياسي.

إن صحت هذه التقريرات العلمية السابقة فهي لا شك تثير كثيراً من القضايا بالغة الأهمية في فهم فكرنا السياسي وفق وجهة نظر تحاول إعادة ترتيب وتصنيف مجالات العلوم الإسلامية.

لا يمتري أحد في أن الماوردي أفضل من يمثل أوائل الذين قعَّدوا « نظرية الدولة » في الفقه السياسي الإسلامي. وقد خرجت كثير من الدراسات لبيان هذه المساهمة ومحاولة فهمها في سياقها التاريخي والسياسي[1]. لكنْ ثمة جانب في مساهمة الماوردي لم يتعرض له الدارسون، وهو محاولة إعادة قراءة إسهام الماوردي من خلال مؤلفاته الأخرى، خاصةً محاولةً الربط بين مساهمته في كتاب **أعلام النبوة** و**كتاب الأحكام السلطانية**، وجملة الكتب الأخرى ذات الطابع الفقهي مثل **الحاوي**، و**الوزارة**، و**تفسيره** بالنظر إلى آيات الأحكام، وتلك التي لها صلة بموضوع السلطة والحكم، أو تلك الكتب التي احتوت على أدب سياسي، مثل: **تسهيل النظر** و**تعجيل الظفر**. والمقولة الأساسية التي ينطلق منها هذا البحث مفادها أن فهم الفقه السياسي عند المارودي يبدأ بفهم مقالاته الكلامية الأساسية التي أسس عليها مخياله الديني السياسي في كتاب **أعلام النبوة**، حيث إن تعريف الخلافة عند الماوردي – ومن بعده – كل الفكر السياسي الديني السني أنها نيابة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به. وعليه فإن هذه الإنابة النبوية تقتضي فهم معنى النبوة، وكيف يمكن أن تقع هذه الإنابة على مستوى مؤسسة الخلافة وجملة المؤسسات الأخرى الملحقة بها؟

فإن صح الزعم السابق فلا بد من استقصاء الجانب المتعلق بالمخيال السياسي الديني الذي أسس له الماوردي في كتاب أعلام النبوة، والانتقال منه لإعادة فهم فقهه السياسي. وهذا النوع من الحجاج ينبني على منهج فريد في « التناص » قُصد منه الانتقال من الكلي إلى الجزئي، ومحاولة فهم الجزئي على ما استقرّ من كليات في الفهم، وذلك بالطبع لا يعني نسف أسس تفاصيل الصور الجزئية إذا تعارضت مع الفهم الكلي الذي يتأسس على مستوى علم الكلام (أصول الدين)، ولكن يعني إفراد مساحة عملية أوسع للكليات، وليس جعلها محكمة بصورة كلية في فهم الجزئيات. وعليه يكون المراد من هذا الجهد العلمي هو الربط بين مجالات أصول الدين، وأصول

ضرورة العقل سابقة على دليل العقل، وطبيعة الاستدلال في الأولى ليست مثل الثانية «فأما المعلوم بضرورة العقل فهو ما لا يجوز أن يكون على خلاف ما هو به كالتوحيد، فيوجب العلم الضروري، وإن كان عن استدلال للوصول إليه بضرورة العقل»[٣]. والحال ليست كذلك في إثبات النبوة «وأما المعلوم بدليل العقل فهو ما يجوز أن يكون على خلاف ما هو به كأحد الأنبياء إذا ادّعى النبوة فيوجب علم الاستدلال، ولا يوجب علم الاضطرار؛ لحدوثه عن دليل العقل لا عن ضرورته»[٤]. لعل القسمة بين علم الاضطرار: الذي هو ما تدركه العقول بداهة، ولا تحسن فيه المطالبة بدليل لأن النظر العقلي يتناهى إليه حسب رأي الماوردي[٥]، وعلم الاكتساب هو الذي يصح فيه أن يتوجه إليه باعتراض يفضي إلى طلب الدليل، نقول: إن هذه القسمة تمثل المفتاح الأساسي لفهم الصلة بين مجالي التوحيد، ومجال النبوات، وكذلك فهم الصلة في ترتيب الأدلة وقوتها وضعفها، وكيف أن مجال النبوات مفتقر بطبعه إلى مجال التوحيد. ويبدو جلياً موقف الماوردي في أمر وجوب التوحيد والنبوة أهو بالعقل أم بالسمع؟ والذي يحاول فيه الماوردي عدم الانحياز إلى الموقف الأشعري في هذا الصدد، بل يذكر كل المواقف دون مفاضلة فيما يبينها، ويبدو أنه يميل إلى موقف المعتزلة في هذا الشأن.

كان من المتوقع من الماوردي في الإجابة عن ذلك السؤال بيان موقف الأشاعرة والرد على خصومهم، لكنه آثر عدم ذلك بعرض بقية الآراء دون ترجيح فيما بينها، ولكن الناظر في هذا الصدد «وذهب آخرون إلى أن ما علم بضرورة العقل من التوحيد واجب بالعقل، وما علم بدليل من النبوة واجب بالسمع»، ويعلل ذلك «بأن التوحيد أصل، والنبوة فرع، والاجتهاد فيهما فرض على أعيان ذوي العقول»[٦]. وبذلك تكون النبوة فرعاً للتوحيد وتنبني عليها في مجال ترتيب الأدلة، ويكون العقل بالتعريف الذي قدمه الماوردي هو الدال على كليهما، إما على سبيل البداهة والاضطرار، أو على سبيل الاكتساب والنظر. ولكن كانت الخلافة هي نيابة عن

لا بد بداية من الإجابة عن سؤال: ما الصلة بين كتاب أعلام النبوة والفكر السياسي للماوردي؟ ويبدو لأول وهلة أنه لا توجد صلة البته بين موضوعات كتاب أعلام النبوة وبين الفكر السياسي للإمام الماوردي، ولكن بإعادة النظر في محتوى كتاب أعلام النبوة تبدو الصلة أكثر تعقيداً وتعبيراً عن تاريخ فكرنا الكلامي، ويسعنا تجميع أطراف الدليل للقول: بأن كتاب أعلام النبوة هو المقدمة الحقيقية لكتاب الأحكام السلطانية.

وقد يقال أن الماوردي لم يشر صراحة في كتاب الأحكام السلطانية لكتاب أعلام النبوة، وكذلك لم يفعل العكس، و لا يعرف على وجه التحديد أيهما أسبق في التأليف وعليه فإن القول: إن أحدهما يمثل مقدمة للآخر قول ينقصه الدليل المباشر، وهو كذلك محاولة للرجم بالغيب في موضوع لا يستحق كل هذا العناء الفكري والجهد العلمي. كل هذه الملاحظات يبدو أن لها ما يسوغها إذا لم نقم بقراءة كتاب أعلام النبوة قراءة متفحصة تعمل على محاولة فهم المقصد البعيد لتأليف هذا السفر، ومحاولة إيجاد مكان له في مؤلفات الماوردي، وفهم مقولاته الأساسية في ضوء ما استقرّ من فهم لدينا عن فقه الماوردي السياسي. وربما تطور الأمر إلى أكثر من ذلك لمحاولة إعادة فهم مقولات الماوردي السياسية في ضوء الكليات العقدية والسياسية التي نبه عليها في كتاب **أعلام النبوة** بسبب أنه في أعلام النبوة يكتب من منطلق أصول الدين، وليس من منطلق فقه السياسة الشرعية، وما اقتضته الأحكام السلطانية وإنما هو في أعلام النبوة يؤسس لمجال التوحيد وما ينبني عليه من مجال النبوات، ثم تأتي الخلافة فيما بعد بحسبانها إنابة نبوية لا تستقيم إلا بإثبات ما سبقها من الكليات. ولذلك نجد الماوردي في بيان تقسيم قضايا العقول يجعلها في الترتيب التالي: «فأما قضايا العقول فضربان أحدهما: ما علم استدلالاً بضرورة العقل، والثاني: ما علم استدلالاً بدليل العقل»[٢]، ويكون عنده التوحيد ثابتاً بضرورة العقل، والنبوات ثابتة بدليل العقل، ويترتب على هذا التفريق تقديم وأولوية. إذ إن

والعملية. لا يمتري أحد في أن الماوردي قد تبع في صياغته لحجة كتابه الأساسية طريقة علم الكلام الأشعري، كما أسسها الباقلاني في التمهيد(٩). فهو قد بدأ بمقدمة في العلم خلص منها لبيان قضايا التوحيد وإثبات وجود الصانع، ثم قضايا النبوات، وحاول الربط بينهما علي سبيل ترتيب الأدلة العقلية والسمعية، ثم انتقل إلى مجال التكاليف الشرعية مبيناً العلاقة بينها وبين قضايا العقول. كل ذلك ولا يخفى على المرء أن مسألة الإمامة قد ألحقت بمسائل أصول الدين في علم الكلام الأشعري مع تأكيد القول فيها أنها وردت في هذا المجال للرد على الشيعة الذين قالوا بالنص جلياً أو خفياً. وعلى الرغم من قناعة علم الكلام الأشعري بأن الإمامة بالاختيار، وأنها من قضايا الأحكام العملية التفصيلية، وأن عقدها مثل عقد الزواج(١٠). إلا أنها ظلت من لواحق الكلام في قضايا أصول الدين بغرض الرد على الشيعة، لكن الأمر عند الماوردي قد خطا خطوة مفيدة في اتجاه الفصل بين مسائل الإمامة، ومسائل أصول الدين، ولكن أكد بوعي ذلك الترابط بين قضايا أصول الدين بعضها ببعض من ارتباط قضية الخلافة بقضية النبوة؛ لأنها في الأصل خلافة للنبوة، أي: أن النبوة هي المقدمة الضرورية لقيام الخلافة. لكن على الرغم من ذلك لم يفصِّل الماوردي في قضايا الخلافة حال تعرضه لمسائل النبوة، وإنما تناولها على سبيل الإجمال الذي يشي بأن له ما بعده من تفصيل، ولعل كون الماوردي من أوائل من أفرد مسألة الإمامة بمؤلف فقهي يخرجها من مسائل أصول الدين، وكذلك من أدب نصيحة من لزمت طاعته إلى فقه جديد يربط بين مسائل الإمامة، وقضايا فقه الجنايات، والحدود، وفقه القضاء، وبقية مؤسسات الخلافة. وعليه فإن هذا الموقف الفقهي الجديد قد انبنى على مقدمات أصولية - وإن لم يصرح بها الماوردي - لكن القراءة الفاحصة لكتاب أعلام النبوة تبين لنا معالم تلك المقدمات الأصولية التي هي جماع للأصول الأشعرية - مع بعض التمييز الذي اختص به الماوردي في هذا المجال.

صاحب الشرع وهي تنبني على تنفيذ التكاليف الشرعية المأخوذة من السمع فهي في ترتيب الأدلة تأتي لاحقة للنبوات. ويكون العقل مشروطاً في التزام أحكامها؛ لأن مبدأ العلم الاضطراري يكون به. ويصرح الماوردي قائلا: «وإن لم يكن السمع مشروطاً في قضايا العقول، وما يتضمنه السمع نوعان: تعبد، وإنذار»(٧)، وبالتالي فإن العقل مقدم على السمع، وقضايا العقول تنبني عليها مسائل السمع من تعبد وإنذار عند الماوردي. فهذه المقدمات حول العلم والاستدلال والعقل والسمع ثم ربط هذه الأصول في الاستدلال بمسائل النبوة والتوحيد يجعلنا نضع صورة واضحة لأمر ترتيب الأدلة وطرائق الاستدلال عند الماوردي ويجعلنا - كذلك - نرى كيف أن الماوردي لم يلتزم بموقف الأشاعرة في هذا الصدد؟ وتجده - حال الحديث عن صحة التكليف بمسائله - يسوي بين المعتزلة والأشاعرة « واختلف في حسنه {أي التكليف} إذا توجه إلى من علمت معصيته، واستحسنه المعتزلة لأن فيه تعريضا للثواب، ولم يستحسنه الأشعرية لأن بالمعصية معرضاً للعقاب، والأول أشبه بمذهب الفقهاء وإن لم يعرف لهم فيه قول يحكي(٨). إذا ما أورده المارودي في مجال المقدمات العقلية ومجال السمع لبيان مسائل التكليف نرى فيه أن الماوردي يسوي في أكثر من موضع بين المعتزلة والأشاعرة ويميز بينهما و بين جمهور الفقهاء، أو الفقهاء، ويبدو في بعض المسائل أنه يميل إلى موقف المعتزلة وإن لم يصرح بذلك. ويمكننا القول: إن طبيعة ترتيب الأدلة والموقف الذي اتخذه لنفسه في مسائل التكليف، والصلة بين السمع والعقل هي التي جعلته يبدو أقرب إلى الاعتزال، ولا يصرح بوضوح وقوفه مع الأشاعرة. لكن الذي يهمنا في كل ذلك هو طريقته في التمييز بين مجال التوحيد والنبوات وجعله التوحيد أصلاً، والنبوات فرعاً ينبني عليه، ثم على سبيل الاستنتاج يمكننا الذهاب إلى أن مجال الخلافة يكون تبعا لما تقدم وخطوة لاحقة في مجال الاستدلال، وعليه فإن مجال النبوات هو المقدمة اللازمة والمباشرة لمجال الخلافة والأحكام السلطانية، وإن كان التوحيد هو المقدمة الأساسية التي يبدأ بها العلم وتنبني عليها كل المنظومة العلمية

أمر بغزو العرب فقتلهم، وسبى منهم، وأتى بمعد بن عدنان وأمر بقتله، إلاّ أن أرميا قد شفع له قائلا: إن من صلبه سيخرج نبي آخر الزمان، ثم استمر بختنصر في حملته إلى حصون اليمن فهدمها، وعمل تقتيلا في أهلها، وزوج معداً بأجمل امرأة من اليمن(١٦). وتكتمل الرواية لقصة بختنصر في باب الهواجس التي هجست بها النفوس بسبيل الإلهام لتلك العقول في هاجس سيف بن ذي يزن الذي عبر عنه حينما أتاه وفد قريش مهنئا بدحره الحبشة، فقام عبد المطلب – الذي أمه يمانية من يثرب – خطيباً نيابة عن وفد قريش فحين سأله ابن ذي يزن عن نسبه قال: أنا عبد المطلب بن هاشم، فقال له ابن ذي يزن: ابن أختنا، قال: نعم، ثم تمضي الرواية في كيفية إسرار ابن ذي يزن بمقدم النبي الخاتم لعبد المطلب(١٧). لعل هذه الطريقة المعقدة، والطريقة في محاولة إثبات دلائل النبوة عن طريق النظر في مرويات بشائر بختنصر، وبشائر أرميا، وربطها بما قام به بختنصر من قتل العرب انتقاماً لنبي الرس، وتخليته من أهل تهامة لمعد بن عدنان، وتزويجه بأجمل امرأة باليمن، ثم هواجس سيف بن ذي يزن، و كلامه لعبد المطلب في شأن خاتم النبيين، لعل هذا التاريخ الديني المكثف الذي فيه أكثر من مستوى للرواية من مصادر دينية و تاريخية متعددة تصب كلها في شأن إثبات النبوة الخاتمة يبين براعة الماوردي في دمجه بين التاريخ الديني، وبين الحجج الكلامية الأصولية للنظر إلى هذه القضية ليس – فقط – من وجهة النظر الكلامية، ولكن تعضيد ذلك بالتاريخ الديني الموازي عند الأمم السابقة، وبيان موضع النبوة الخاتمة في تاريخ النبوة عند العرب.

هذا الأمر كله جعل مربط الفرس هو النظر إلى قضية حجية الأخبار ومراتبها؛ إذْ إن التعين التاريخي لقضية النبوة، ومحاولة إثباتها بحجج تاريخية تقتضي النظر في الطريق الذي تثبت به هذه الأخبار، ولعل المقدمة التي أوردها الماوردي في قضايا العلم ومدركات العقول جعل علم الاضطرار ينقسم إلى نوعين، هما: حس ظاهر، وخبر متواتر(١٨). وعليه فإن مرتبة التواتر هي من باب علم الاضطرار الذي هو أعلى

ينتقل الماوردي إلى إثبات قضية أصيلة في علم الكلام الأشعري، وهي إثبات النبوات والرد على منكريها من البراهمة، وغيرهم[١١]. ومن ثم يخلص إلى قضايا المعجزات، وكيفية ثبوتها وتعلق ذلك الأمر بقضية التواتر، ثم يفصل في الجانب التاريخي للنبوة، والذي يرتبط بقضية ابتداء خلق العالم ومدته التي قررها بأنها سبعة آلاف سنة لما جاء في التوراة حسب المرويات الإسلامية عن التوراة[١٢] وعزز ذلك بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: «الدنيا سبعة آلاف سنة أنا في آخرها ألفا»، ثم فصل في شأن الأنبياء قبل النبوة الخاتمة، وروى عن وهب بن منبه قوله: «إن الأنبياء كلهم مائة ألف نبي وأربعة وعشرون ألف نبي: الرسل منهم ثلاثمائة نبي وخمسة عشر نبيا»[١٣].

إلى أن يخلص من كل ذلك إلى القول إن من كل هؤلاء الرسل خمسة من العرب هم هود، وصالح، وإسماعيل، وشعيب، ومحمد صلوات الله عليهم أجمعين، ثم يردف هذا الإحصاء بذكر نبي أهل الرس والذي هو حنظلة بن صفوان: أرسل إلى قومه فكذبوه وقتلوه، وتذهب الرواية إلى القول إن الله عز وجل قد أوحى إلى «نبي كان مع بختنصر يقال له أرميا بن برخيا أمر بختنصر بغزو العرب الذين لا أغلاق لبيوتهم فيقتلهم بما صنعوا بنبيهم»[١٤]. ثم يفيض في هذه القصة ويروي قول رسول الله صلى الله عليه وسلم عنه أنه «ذاك نبي أضاعه قومه»، وكيف أنه قد قال لقومه ادفنوني لثلاث، فإذا جاءت الظباء أخرجوني لأخبركم بما أمرت، ولما جاءت الظباء كما حدد استنكف قومه نبشه حتى لا تقول العرب إنهم ينبشون موتاهم، وحينما أتت ابنته إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وسمعته يقرأ ﴿ قل هو الله أحد ﴾ قالت: «إن هذا الأمر كان يأتي لأبيها » ولا يضبط ذكر من سلف من الأنبياء لكثرتهم[١٥]. لعل الطريقة التي اختتم بها الماوردي تاريخ الأنبياء السابقين، وأكد ربط حادثة حنظلة بن صفوان ببختنصر، ثم يكرر هذه القصة مرة أخرى في ذكره بشائر نبوته عليه الصلاة والسلام في بشارة أرميا، وكيف أن بختنصر بعد قتل حنظلة بن صفوان قد

الاستدلال» ويعلل الماوردي ذلك بقوله: «لا ستغناء الإفاضة عن نظر واحتياج التواتر إلى نظر، مع وقوع العلم بهما»[٢٢]. ثم ينفي زعم الإمامية في هذا الشأن القائل إن العلم لا يقع بكليهما «الاستفاضة والتواتر » إلا أن يكون في الخبرين إمام معصوم، أو يقوم بتصديقهم، ولعل إنكاره على الإمامية زعمها في أمر الأخبار له دلالته في شأن قضايا الخلافة فيما بعد. ثم يختتم الحجاج ذاكراً قول طفيل الغنوي الذي وصفه بأنه «أعرابي بطبع سليم من التكلف، وبديهة خلصت من التعمق والتعسف» في أمر أخبار الاستفاضة والتواتر:

تَـأَوَّبَـنِـي هَـمٌّ مِـنَ الـلـيـلِ مُـنْـصِـبُ وجَـاَء مِـنَ الأَخْـبَـارِ مَـا لاَ يـكـذبُ
تـظـاهـرون حـتـى لم تـكـن لي ريـبـةٌ ولـم يك فـيـمـا أخبروا مـتـعـقـبُ[٢٣]

فالاستدلال بفطرة هذا الأعرابي على قضية شائكة مثل إفادة أخبار الاستفاضة والتواتر على العلم أو لا، لهو دليل على أولية هذه القضية و بداهتها، وعلى الرغم من ذلك فإنه قد سلك في التدليل عليها أول الأمر مسلك الحجاج العقلي، ولعل الفائدة من تقسيم الأخبار إلى أخبار استفاضة و تواتر، وجَعْل أخبار الاستفاضة مفيدة لعلم الاضطرار قصد منه الماوردي - فيما بعد - الاستدلال على بعض القضايا في السيرة والرسالة من هذه الجهة التي هي أقوى من التواتر، ولا تحتاج إلى دليل، ولا إلى نظر، وذلك يعاضد حجته، و يلزم خصومه. ثم هو كذلك يقسّم أخبار الآحاد إلى قسمين: «أحدهما: أن يقترن بها ما يوجب العلم بمضمونها»، ثم ذكر خمسة أوجه لهذا النوع أما النوع الثاني من أخبار الآحاد فهو «أن ينفرد خبر الواحد عن قرينةَ تدل على صدقه فهي أمارة توجب عليه الظن، ولا تقتضي العلم»[٢٤]. ولكن الماوردي لا يقف عند هذا الحد، بل يرى أن تطاول الزمان دون معارض لذلك الخبر، ولا مخالف له ثم تكرار أشياء توافقه في المعنى ترفع منزلة الخبر إلى التواتر، وبالتالي إلى مصاف

مدارك اليقين عند الماوردي. والحال كذلك يرى الماوردي أنه إضافة إلى المعجزات الباهرة التي جاء بها النبي الكريم، إلا أن هناك جملة من البراهين يُصّدُّ بها «كل معاند من أنواع متغايرة وأخبار متواترة، وآثار متظاهرة». ويؤكد الماوردي بحصافة بالغة، ودقة متناهية هذه الصلة بين الأخبار التي سيذكرها بأنها «يصدق بعضها بعضا ليكون تغايرها جامعاً لكل برهان، وتظاهرها دافعاً لكل بهتان» ثم يقوم بتصنيفها إلى جملة من الأنواع «فمنها ما تقدمه من نذير و بشير، ومنها ما تعطيه من تغيير وتأثير، ومنها ما قارنه من أقوال وأفعال صدرت منه وإليه»، ويختتم كل ذلك قائلا: «فلم يبق من الآيات ما أخل به، ولا من الأعلام ما قصر فيه»[١٩].

إذاً فجملة الأخبار المتواترة التي سيذكرها سيكون لها هذا المعنى الذي أجمله في مقالته السابقة، ولكن الماوردي قد انتبه إلى أن المقام ليس مقام ذكر مرويات فحسب، وإنما هو في الأصل مقام احتجاج للنبوة، وليس شرحاً لسيرة المصطفى- على الرغم من أن تلك السيرة تعضد دلائل النبوة، واحتلت جزءًا كبيراً من الكتاب- وهذا الفرق بين شرح السيرة والاحتجاج للرسالة[٢٠] هو الذي جعل من كتاب الماوردي **أعلام النبوة** كتاباً يجمع بين قضايا أصول الدين، وقضايا فقه السيرة، وهذه الموازنة الدقيقة بين المجالين هي التي جعلت هذا الكتاب مقدمة ضرورية للخوض في قضايا خلافة النبوة.

لما كان أمر الخبر محورياً في شأن الاحتجاج للرسالة عن طريق شرح معاني السيرة قام الماوردي ببيان موقفه حيال الأخبار، ومنهج تلقيها حيث قسمها إلى قسمة رباعية: أخبار استفاضة، وأخبار تواتر، وأخبار آحاد بقرائن، وأخبار آحاد مجردة[٢١]. ثم بيّن الفروق بين أخبار الاستفاضة، والأخبار المتواترة، وقرر أنه قد اتفق في أمر وقوع العلم بينهما، ولكن اختلف في هل هو علم اضطرار أو علم اكتساب؟ ثم قرر رأيه قائلا بعد سرد أنواع الاختلاف في هذا الشأن: «والذي أراه أولى أن أخبار الاستفاضة توجب علم الاضطرار، وأخبار التواتر توجب علم

بتاريخه صلى اللّه عليه وسلم، وترتيب الأحداث قبل مولده، ثم أخلاقه، وكيفية استقرار نبوته، وكلها تبين لنا إرهاصات الملك والنبوة في قريش، وكيفية قيامها وتعينها في الواقع التاريخي، وما هي المعاني التي حملتها النبوة الخاتمة كنموذج يُقتدى به في مجال تدبير شؤون المعاش، وإرادة صالح البشر في العاجل الآجل معاً.

يقوم الماوردي مباشرة بعد - بيان موقفه من الأخبار، وكيفية الاحتجاج بها، ثم ربط خبر الآحاد بالتواتر، وبيان كيفية انتقال الآحاد إلى التواتر - إلى رواية الخبر عن رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم بشأن اتساع ملك الأمة الإسلامية من بعده «زويت لي الأرض فأريت مشارقها ومغاربها وسيبلغ ملك أمتي ما زوي لي منها»[٢٥]. ولعله ليس من قبيل الصدفة أن يكون هذا الخبر من أوائل المرويات في الصدد عند الماوردي، بل هو يبين عن وعي سياسي أصيل بارتباط هذه النبوة الخاتمة بالسياسة الحكم، وامتداد تلك السلطة السياسية، واتساعها بالكيفية التي بشّر بها المصطفى لتكون دلالة على صدق نبوته من بعد، بالطبع فإننا لسنا في مقام الخوض والحجاج لإثبات أن هذه الأحاديث و ما جاء على شاكلتها إنما هي ضرب من التقوّل على الرسول الكريم من الأجيال اللاحقة كما ذهب البعض.

ولكننا نحاول فهم الأبعاد السياسية للطريقة التي عرض بها الماوردي تلك الأخبار، ومدى وعيه بربط تلك الأخبار بين مجالي أصول الدين، والأحكام السلطانية. ثم يعلّق الماوردي على الخبر الذي رواه في شأن اتساع ملك الأمة الخاتمة قائلا: «وحقق ما ذكره وملك أمته أقطار الأرض حتى دانت له بشرعه من في المشرق والمغرب»[٢٦]. ويبدو واضحاً استخدام الحديث للفظ الملك، وتأكيد الماوردي ذلك المعنى للتعبير عن الحالة التي كان عليها الأمر في زمانه، فشهادته تلك تعضد معنى انقطاع الخلافة، ومجيء زمان الملك، لكن هذا الملك يدين بالشرع. أي أن انحرافه في شأن التدبير السياسي وقيم الشورى لم يمنعه من إعلاء قيم الشريعة الأخرى. ثم يذكر الماوردي جملة أخبار تتعلق بفتح المدائن، والشام، وفارس، واليمن، ومصر، ومقتل كسرى

العلم و القطع. ومن ذلك نعلم أن القسمة للأخبار بين أخبار استفاضة، وأخبار تواتر إنما هي قسمة قصد منها كذلك بيان أن أخبار التواتر في الأصل هي آحاد ثم تواترت فيما بعد، كذا الحال بالنسبة لأخبار الآحاد التي يمكن أن ترقى إلى مصاف التواتر لو احتفت بها جملة من القرائن التي بينها الماوردي. وعليه لا يمكن رد جملة من الأخبار التي احتج بها الماوردي في بيان أعلام النبوة بسبب أنها من باب الآحاد؛ إذ إن النظر العقلي في الأخبار لدى الماوردي قد أفضى به إلى التعمق في فهم معنى التواتر والتمييز بينه وبين الاستفاضة، وإمكانية إلحاق الآحاد بالتواتر بسبب أن أصل التواتر آحاد، ولكن ذلك الإلحاق يجب أن يستوفي جملة من الشروط حتى يرتفع من مقام الظن إلى مقام العلم.

لعل هذه المنهجية في النظر إلى الأخبار أفادت الماوردي في إيجاد قاعدة نظرية لتوسعة في مجال شرح السيرة بسبيل الاحتجاج للرسالة، فالحجج التاريخية التي بناها على أساس تاريخ ما قبل السيرة النبوية ومحتوى تلك السيرة لإثبات ظاهرة النبوة قد ذللت له كثيراً من المصاعب النظرية، وجاء بحثه في دلائل النبوة أكثر واقعية وتاريخية تعاضد في الأدلة النظرية الكلامية السرد التاريخي لظاهرة النبوة عموما، وللسيرة على وجه الخصوص، وذلك الأمر هو الذي يجعلنا نجد كثيراً من المفاتيح المنهجية المهمة للربط بين مجال أصول الدين والأحكام السلطانية فيما بعد.

❖❖❖

بعد هذه المقدمات النظرية ننتقل إلى مجال فيه أمثلة مباشرة تبين هذه الصلة بين مجال الأحكام السلطانية، ومجال أصول الدين، ويمكن أن نقسّم هذه الأمثلة إلى قسمين: أولهما يتعلق بإخباره صلى اللّه عليه وسلم بما سيحدث من بعده ودعوته التي استجيب لها، ثم نذارته بما سيحدث فيما بعد، وكلها يجمعها أنها أمور تتعلق بما سيأتي، ومن هذه الأمور ما له دلالة سياسية واضحة تعكس وعياً سياسياً كان له موضعاً قوياً في الخيال الديني للأمة الوليدة، ثانيهما: ما كان له صلة مباشرة

سبيل اللّه، وقال الخلافة بعدي ثلاثون، وما بعد ذلك ملك»(٢٩). يبدو واضحاً أن لا علاقة بين خبر زيد بن صوجان، وبين قوله صلى اللّه عليه وسلم أن الخلافة من بعده ستكون ثلاثين سنة، ولكن لا شك أن هذا الحديث في شأن الخلافة له صلة بخبر مقتل علي بن أبي طالب، وعمار بن ياسر، وما كان من أمر مقالة معاوية رضي اللّه عنه في ذلك الشأن، فالدلالة السياسية لهذه الأخبار منه صلى اللّه عليه وسلم واضحة للغاية إذا قمنا بالجمع بين هذه الرواية، والرواية المتعلقة بملك أمته صلى اللّه عليه وسلم من بعده، وكيف أن ذلك ملك، وليس بخلافة؟ أي: أن الخلافة ستنحدر إلى ملك تحكمه معالم الشريعة. ولعل هذا الخبر أيضا فيه حكم على ما جاء من بعد الثلاثين عاماً من الخلافة.

ثم ختم هذا الباب بإعلامين: أحدهما يتعلق بالمرأة الشهيدة، وما كان من أمر عمر بن الخطاب رضي اللّه عنه في خلافته، وثانيهما يتعلق بفعل ابن الزبير في احتسائه دم الحجامة. فالخبر الأول يجعل عمر بن الخطاب متبعًا لأمر رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم ومصدقاً له، حيث ينقل الماوردي قول عمر بن الخطاب: «فقال عمر صدق رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم: كان يقول انطلقوا نزور الشهيدة»(٣٠)، وبالفعل قتلت تلك المرأة في زمان عمر، وقام عمر بصلب قاتليها، أما الخبر الثاني فتعليق رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم بعد أن علم أن ابن الزبير قد شرب دم حجامته بقوله: «ويل للناس منك، وويل لك من الناس»(٣١). يدل على موقف مغلف للماوردي من أحداث الفتنة التي وقعت في زمان بني أمية، وسكوت الماوردي عن التعليق عن هذا الإعلام لرسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم له دلالته السياسية. بعد ذلك يحيلنا الماوردي إلى جملة من الإخبارات التي وردت عن رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم من هذا النوع، لكنه لم يذكرها خشية أن يطول الكتاب بذكرها «إلى أمثال ذلك من نظائره التي يطول الكتاب بذكره»(٣٢)، أي أن الماوردي كان عارفاً بأنه قد انتقى جملاً من الأخبار دون غيرها، وأن وراء هذا الانتقاء وعي سياسي بثه في جملة تلك الأخبار.

وزوال ملكه إلى غيرها من جملة الانتصارات التي ستحققها الأمة الإسلامية من بعده.

يلي هذه الروايات أمر آخر يتعلق بمقتل علي، وعمار رضي اللّه عنهما، ويختار الماوردي من تلك الروايات ما يجمع بين مقتلهما «ومن إعلامه: أنه رأى علياً كرم اللّه وجهه في غزاة العشيرة على التراب ومعه عمار، فقال لهما: «ألا أخبركما بأشقى الناس؟ قالا: بلى، قال: أشقى الناس أحمر ثمود، وعاقر الناقة، والذي يخضب يا علي هذه من هذه وأشار إلى لحيته من رأسه، وقال لعمار: تقتلك الفئة الباغية، وآخر زادك من الدنيا صاع من لبن»(٢٧). ثم يعلّق الماوردي على ذلك الخبر بقوله «فكان من قتل ابن ملجم لعنه اللّه لعلي كرم اللّه وجهه ما كان، وقتل عمار يوم صفين»، لكن الماوردي لم يكتفِ بذلك، بل أضاف «فلما ذكر الخبر لمعاوية لم ينكره ودفعه عن نفسه بأن قال: إنما قتله من جاء به»(٢٨). ولعل هذه الإضافة من الماوردي تبين حيدة أصيلة تجاه التاريخ السياسي الذي وقع للأمة، ومحاولة قويمة لتعضيد خط الاستمرارية في السلطة السياسية على الرغم من اعترافه بالانحرافات. وكان من الممكن أن يستسهل الأمر بركوبه لموجة الاتجاه العلوي القوية التي كانت سائدة في زمانه –خاصة ما كان من أمر ارتباط بني بويه بهذه النزعة العلوية – لكن الماوردي لم يغفل عن هذا الخط القويم الذي رسم معالمه بصورة واضحة – فيما بعد – في كتابة الأحكام السلطانية، والذي يؤكد فيه معنى استمرارية السلطة الإسلامية على الرغم مما يعتريها من انحرافات، وهذه الاستمرارية من ضرورات وحدة الأمة ووجودها.

ومرة أخرى لا يبدو أن الأمر كان صدفة أن يعقب خبر مقتل علي، و عمّار رضي اللّه عنه بحديث رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم عن قطع يد زيد بن صوجان «ومثله ما روى: «أن النبي صلى اللّه عليه وسلم ذكر زيد بن صوجان، فقال: زيد وما زيد يسبقه عضو منه إلى الجنة»، ثم يعلّق الماوردي على ذلك بقوله «قطعت يده يوم نهاوند في

حينما جلل رسول اللّه صلى عليه وسلم بثوبه حال نزول الوحي على رسول اللّه صلى عليه وسلم، وانتظر حتى كادت الشمس أن تغيب في مكانه، فحينما سأله رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم»... أصليّت يا علي؟ قال: لا. فقال: اللهم رد على علي الشمس فرجعت الشمس حتى بلغت نصف المسجد»[٣٤]. ولعل في ذلك بياناً لمناقب علي كرم اللّه وجهه ورفعة مقامه عند رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم، وإيراد هذه القصة بعد استسقاء عمر بن الخطاب بالعباس لها معنى واضح يبين ذلك التوتر في الدولة العباسية بين العباسيين والعلويين، ثم يعقب على تلك القصة بدعاء النبي صلى اللّه عليه وسلم لعلي، وابن عباس، ويذكر الماوردي أن سبب ورود حديث الدعاء لعلي كان أن أرسله رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم قاضياً إلى اليمن، فقال علي لرسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم: إنه حدث في السن، ولا علم له بالقضاء، فدعا له رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم بأن يهدي قلبه ويثبت لسانه «قال علي رضي اللّه عنه فما شككت في قضاء بين اثنين؛ ولذلك قال رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم: «أقضاكم علي»، ثم يستطرد الماوردي قائلا: « ومثله قوله لابن عباس وهو يومئذٍ غلام: اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل »، ويعلّق الماوردي على ذلك بقوله: «فخرج أفقه الناس في الدين، وأعلمهم بالتأويل حتى سُمّي البحر؛ لسعة علمه»[٣٥]. ولعل الجمع بين مناقب علي، ومناقب ابن عباس، والتقدمة لكل ذلك بمناقب العباس لهو خير معبر عن الحال السياسية في زمان الماوردي، وكيف أن الماوردي بحصافته قد ركز على معنى أن علياً أقضاكم، كما ركز على فقه ابن عباس وعلمه.

من هنا لا ينتهي الأمر عند ذلك، بل إنه يذكر لعثمان بن عفان رضي اللّه عنه واحدة من مناقبه عرضًا حال ذكره لبركة وقعت لأبي هريرة، وكيف أن تلك البركة قد انقطعت بمقتل عثمان بن عفان. يذكر الماوردي الحديث بسنده عن أبي هريرة: «قال أتيتُ رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم بتميرات فقلت: ادعُ اللّه لي بالبركة فيهن، فصفهن على يدي ثم دعا بالبركة فيهن، ثم قال اجعلهن في المزود فإذا أردت شيئا



بعد ذلك ينتقل الماوردي إلى أمر الدعاء و استجابته، وصلته بأعلام النبوة، ومن بين ما ينتقيه الماوردي من مرويات هو استسقاء عمر بن الخطاب في خلافته بعم النبي صلى اللّه عليه وسلم، ثم دعاء النبي صلى اللّه عليه وسلم لعلي بن أبي طالب، وكذلك دعاؤه لابن عباس. ولعل المعاني السياسية واضحة في هذه الاختيارات من الماوردي، فحينما يستسقى عمر بن الخطاب العباس، ففي ذلك تشريف للعباس، واعتراف بقرابته من تلك الشجرة الطيبة التي جاء منها الرسول صلى اللّه عليه وسلم. ولعل ذلك واضح من قصة الاستسقاء، والطريقة التي أوردها بها الماوردي «ومن إعلامه صلى اللّه عليه وسلم: ما أظهره اللّه تعالى من كرامته في عمه العباس، وحين استسقى به عمر رضي اللّه عنه، متوسلاً إليه بعمه، فخرج يستسقي به، وقد أجدب الناس»[٣٣]. فيذكر الماوردي كل ذلك في صورة رائعة مؤثرة، وحينما أمطرت السماء يقول الماوردي: «فطفق الناس بالعباس يمسحون أركانه ويقولون هنيئًا لك ساقي الحرمين» ثم يختم الماوردي كل ذلك بأبيات رصينة لحسان بن ثابت يقول فيها:

سأل الإمام وقد تتابع جدبنا ... فسقى الغمام بغرة العباس
عم النبي وصنو والده الذي ... ورث النبي بذاك دون الناس

ثم يعقب ذلك بأبيات للفضل بن العباس بن عتبة يفتخر بذلك الأمر. ولعل هذا الاختيار من الماوردي سياسية واضحة أسس العباسيون الأوائل دعواهم في الحكم عليها، فإيراد القصة بالصورة التي ذكرها بها الماوردي، وعلمه السالف بأهمية هذه القصة، والدعوى التي ارتبطت بها إنما هو تأكيد لها حال إدراجها من ضمن دلائل النبوة.

بعد ذلك يذكر الماوردي دعاء رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم لعلي بن أبي طالب

إلى ما انتهت إليه في عهد علي بن أبي طالب له دلالة سياسية واضحة ومحاولة من الماوردي أن يضفي نوعاً من الواقعية على الدموية التي اختتم بها فصل الإنابة النبوية، ووعي أصحاب رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم بذلك المآل الذي ستنتهي إليه تلك الدولة الراشدة، وبالتالي فإن تحقّق الأحداث كما أنذر بها المصطفى تخفف من تسرب اليأس والقنوط إلى الأجيال اللاحقة، وإنما تنبه على معنى من قاموا بأداء الخلافة بحقها، وتحمل عبء الآخرين وعدم أخذ الناس بالشبهات، واستخدام سلطة الدولة لحماية الناس، لا لحماية أنفسهم.

وعلى الرغم من أن الإنذار التالي لقصة علي هو من ناحية تاريخية سابق لموضع علي رضي اللّه عنه في الخلافة إلا أن المارودي جعل هذا الإنذار التالي يتعلق بولاية أبي بكر، وعمر رضي اللّه عنهما ومعلوم أن محتوى الإنذار هو بشارة وليس نذارة، لكن رأى الماوردي وضعه في هذا الباب من كتابه وجعله تالياً لما افتتح به هذا الباب والقصة بالصورة التي رواها بها الماوردي فيها طرافة، وتدل على محاولة سياسية من الماوردي في قراءة ترتيب أمر الخلافة على الرغم من أنه يؤمن بأن الخلافة من بعد رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم هي بالاختيار لا بالنص، لكن هذه القصة التي رواها تدل على أن الماوردي كان يعتقد بأن هناك نصاً في ولاية أبي بكر، وعمر، وعلي، كما ورد في النص السابق، وعثمان كذلك في نص لاحق- نعرض له فيما بعد- ويبدو واضحاً أن إمارة علي رهينة بقتال الفئة الباغية، وأن الذي سيلي هذا الأمر من بعد رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم مباشرة هو أبو بكر ثم عمر. والذي يشفع للماوردي هنا أنه لا يحتج على قضية النص في شأن أمر الخلافة، وإنما سبيله هو الاحتجاج بسيرة رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم على رسالته، وهذه الإنذارات منه دالة على أمر نبوته بسبب تحققها في التاريخ اللاحق. وكما أسلفت فإن قصة ولاية أبي بكر، وعمر رضي اللّه عنهما ترد في سياق أن حفصة بنت عمر دخلت على رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم فوجدته يضاحك مارية القبطية في بيتها، واحتجت على ذلك، فكان

فأدخل يدك فيه ولا تنثره»، ثم يعلّق أبو هريرة على هذا الأمر بقوله: « فلقد حملت ذلك التمر كذا وكذا، وسقى في سبيل اللّه، وكنا نأكل منه ونطعم، وكان لا يفارق حقوي فلما كان يوم قتل عثمان انقطع فذهب»[٣٦] لا شك أن موقع عثمان بن عفان رضي اللّه عنه من تلك البركة يدل على مناقبه، واستمرار تلك البركة به، وأن قتله كان نذير سوء؛ لذلك يمكن أن يستنتج من الطريقة التي روى بها الماوردي الخبر، وتعليق أبي هريرة على الأمر، لكن ترك الماوردي للأمر دون تعليق من عنده له دلالة سياسية عميقة خاصة وأنه كان من الممكن أن يختار جملة أخرى من الأخبار المتعلقة بشأن أدعيته صلى اللّه عليه وسلم، ولكنه أراد اختيار هذا الأمر، وإلحاقه بالمناقب التي ذكرها للعباس، وعلي، وابن عباس.

أما الباب الذي عقده الماوردي لبيان إنذاره صلى اللّه عليه وسلم بما سيحدث بعده فهو يدل على موقف سياسي عميق فيه محاولة للنظر في تاريخ الخلافة النبوية وإمداداتها في ولاية معاوية رضي اللّه عنه، وولاية بني العباس. وهذه المحاولة تدل على وجهة نظر محددة في ذلك التاريخ قد بينها الماوردي من خلال الاختبارات التي انتقاها في شكل إنذاراته صلى اللّه عليه وسلم. وقد افتتح هذه الإنذارات برد عليٍّ على فضالةَ الأنصاري الذي جاءه عائداً بينبع، وكان بها علي مريضاً فقال له فضالة الأنصاري حاثّاً له للانتقال إلى المدينة حيث إن مات من مرضه ذلك فيصلي عليه أصحابه، ويلونه خيراً له من أعراب جهينة الذين هو معهم، لكن عليّاً رد عليه رد الواثق من أمره قائلا: «يا أبا فضالة أخبرني حبيبي وابن عمي رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم أني لا أموت حتى أُؤمر، ولا أموت حتى أقتل الفئة الباغية، ولا أموت حتى تخضب هذه من هذه - وضرب بيده على لحيته وهامته - قضاءً مقضياً وعهداً معهوداً وقد خاب من افترى»[٣٧]. هذا النص فيه تصريح واضح فيمن تكون الفئة الباغية، ووعياً من علي بأنه سيلي أمر المسلمين، وأنه سيموت مقتولاً، فلعل اختيار الماوردي لهذا النص الموحي إلى افتتاح أمر الإنذارات، والنظر إلى الخلافة الراشدة

صلى اللّه عليه وسلم، لكنه لم يجعله تشريعا، ثم وضع قاعدة عامة في شأن وراثة أمر النبوة بالتقوى، وليس بآصرة القرابة وحدها، فكل ذلك يعضد موقف الماردي فيما بعد حينما بحث القضية في باب الفقهيات[٤٠]. انتقل الماوردي بعد ذلك إلى أمر في غاية التعقيد، وهو مقتل عثمان بن عفان رضي اللّه عنه، ولم يشرْ فيه الماوردي إلى كون عثمان بن عفان سيتولى هذا الأمر صراحة، وإنما النذارة التي نقلها الماوردي تشير إلى استشهاد عثمان رضي اللّه عنه، وتعلن صراحة عن مقامه السامق حيث يروي الماوردي بسنده إلى عبداللّه بن عباس الذي كان قاعداً عند رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم، فجاء عثمان، فقال له رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم: «يا عثمان تقتل و أنت تقرأ سورة البقرة، تقع قطرة من دمك على ﴿فسيكفيكهم اللّه﴾ يغبطك أهل المشرق والمغرب، وتبعث يوم القيامة أميراً على كل مخذول»[٤١]. لعل من حق المرء أن يتساءل ما معنى هذه الرواية التي اختارها الماوردي؟ ومن هم خذلة عثمان؟ هذه الأسئلة وغيرها قد تبين لنا مغزى اختيارات الماوردي لهذه الأخبار في شأن النذارة التي قصد منها بيان تاريخ متماسك، وموقف عقائدي إزاء ما حدث في تاريخ إنابة النبوة من أحداث أنذر بحدوثها المصطفى صلى اللّه عليه وسلم، تأكيداً لمعنى رسالته ومعجزته، وتصديقاً وتأييداً لنبوته.

بعد ذلك يذكر الماوردي جملة من الإنذارات هي في الواقع تقع بين خلافة علي واستشهاده، منها إنذاره باستشهاد طلحة بن عبيد اللّه، وأغفل الماوردي ذكر شهادة الزبير، ثم إنذاره صلى اللّه عليه وسلم بأن فاطمة رضي اللّه عنها أول من يلحق به من أهل بيته ، ثم ما سيحدث لعائشة رضي اللّه عنها في أمر واقعة الجمل، حيث تنبحها كلاب الحوأب، ولعل لهذه الإنذارات معنىً سياسياً في ترتيبها وفيما أخرجه منها مما هو فيها، وكونها تأتي بعد مقتل عثمان بن عفان، وكون أمر خلافة علي يُفتتح به هذا الباب، وإنما هو خاتمة هذا الباب من ناحية تاريخية. وكونه كذلك يغفل عن أمر مقتل عمر بن الخطاب رضي اللّه عنه، وهو في باب الفتن له وضع

رد رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم أنها حرام عليه، ثم أعقب ذلك بأن قال: «يلي هذا الأمر بعدي أبو بكر، ثم أبوك، اكتمي هذا علي»[٣٨]، لكن حفصة أخبرت عائشة رضي اللّه عنها بالأمر، ويبدو واضحاً أن الأمر لم يخرج عن تلك الدائرة، وأن رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم لم يرد من ذلك الأمر أن يكون تشريعاً يقتفي أثره المسلمون من بعده، ولكنها بشارة وليست نذارة كما أراد الماوردي من اختياره الموضع الذي وضعه فيها، ولعلّ في ذلك إشارة من المارودي إلى أهمية تثبيت صحة خلافة أبي بكر، وعمر، وحتى يعضد هذا الأمر يروي إنذاراً آخر لا تبدو فيه جهة النذارة واضحة حيث إن رسول صلى اللّه عليه وسلم حينما بعث معاذاً إلى اليمن خرج معه يوصيه، وبعد فراغه من الوصية قال لمعاذ ربما حينما تأتي قافلاً لا تجدني، ففهم معاذ أن الرسول صلى اللّه عليه وسلم ينعي له نفسه، فبكى، ثم التفت رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم نحو المدينة، وقال: «إن أهل بيتي هؤلاء يرون أنفسهم أولى الناس بي، وليس كذلك، إن أولى الناس بي المتقون، من كانوا أو حيثما كانوا...»[٣٩].

في أول النص السابق نذارة بموته صلى اللّه عليه وسلم ولكن ذلك أمر عرضي وإنما الأمر المقصود هو التنبيه على أهمية عدم اتخاذ النسب مطية للنفوذ السياسي وإنما القربى من الرسول الكريم هي صنو التقوى وولايته والنفوذ عنده إنما هو للمتقين. لا يمتري أحد في أنه إذا اجتمعت التقوى والقرابة فذلك هو عين المطلوب، لكن القرابة وحدها لا تشكل عماداً لحجة يقوم عليها أمر الولاية، فإن كان الأمر كذلك فما معنى هذا الحديث حينما يكون الأمر متعلقا بأحقية أصحاب رسول اللّه من بعده بالخلافة،لاشك أن المارودي كان يرى أفضلية من سبق بالخلافة على من لحق، فيكون في هذا الحديث سنداً لموقفه الذي يجعل القرابة من رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم أمراً معضداً، وليس سبباً في نيل أمر الولاية من بعد رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم. وليس أدل على ذلك من موضع هذا الخبر في طريقته في الاحتجاج على هذه القضية فإذا فُهم من هذه الإنذارات أن الترتيب الذي وقع، بشر به الرسول

الطريقة تقل فيها نزعة الاتهام والتجريح الفاضحة، حيث كان من الممكن رواية الحديث دون دفاع كل من معاوية والحجاج كما هو الحال، ولكن تعمد الماوردي في ذكر تعليق كل من معاوية والحجاج دفاعاً عن أنفسهما، وبيان أن للأمر أكثر من تأويل يخرجه من المعنى الذي يتبادر إلى الذهن، والذي فيه إدانة واضحة لكل منهما.

لعلّ ما ينقله الماوردي من بعد ذلك فيه بيان واضح لموقف الماوردي على سبيل المقارنة بين بني العباس وبني أمية، حيث إنه ذكر في شأن معاوية منفرداً دون بقية حكام بني أمية قول رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم له: «يا معاوية إن وليت فأحسن»، وذكر ذلك الأمر على سبيل بيان الدافع الذي جعل معاوية يسعى إلى الخلافة[٤٦]. أما حينما يذكر نذارة رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم في شأن بني العباس والتي هي في شكل بشارة يروى الحديث بسنده عن عبداللّه عن أبيه «أن النبي صلى اللّه عليه وسلم نظر إليه مُقبلاً فقال: هذا عمي أبو الخلفاء الأربعين أجود قريش كفّاً، وإن من ولده السفاح، والمنصور، والمهدي، يا عم بي فتح اللّه هذا الأمر، وبرجل من ولدك يختم»[٤٧]. فهذه الرواية التي اختارها الماوردي تبين هوى الماوردي إزاء الخلافة العباسية فهو قد اختصر كل الخلافة الأموية في معاوية، وذكر رواية مفصلة عن خلافة بني العباس، وجعل خاتمة الخلافة والإنابة النبوية برجل من بني العباس وهذه المرة الأولى التي يصرح بها الماوردي بأمر هو أقرب لمعنى المهدية التي أغفل ذكرها في الباب الذي تحدث فيه عن مدة العالم والرسل، والذي من العادة يأتي فيه ذكر المهدي، ولكن لسبب أو لآخر قرر الماوردي أن يتحدث عن ختم لأمر الخلافة بواحد من بني العباس دون أن يصرح بمعنى المهدية. وكما قلت آنفا فإن النذارتين- لا بل البشارتين- في شأن بني أمية و بني العباس لا يبدو التناسب بينهما، حيث إنه ذكر معاوية وحده على سبيل التنبيه من رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم إليه بأن يحسن إذا تولى هذا الأمر، وحينما اختار ما جاء في أمر بني العباس جاء الأمر في

مركزي[٤٢]. كل ذلك يبين لنا الطريقة الفريدة التي رتب بها الماوردي هذه الأحداث للحفاظ على أمر الخلافة بترتيبها السني دون إغفال أمر الإشارة إلى مواضع الخلل في فهم الشيعة لهذا الترتيب الذي حدث، لكنه في ذات الوقت أن يبدأ على سبيل النذارة بأمر علي بن أبي طالب، ويختم الأمر بعثمان بن عفان، ويؤكد ما جاء في الخبر من خلافة أبي بكر أولا، ثم عمر ثانياً، لهو أمر له دلالة عميقة في التعبير عن أحداث هذه الحقبة على سبيل النذارة، وليس البشارة.

ينتقل الماوردي بعد ذلك إلى مرويات تكمل شأن امتدادت الإنابة النبوية في العصر اللاحق للخلافة، وكيف أن النذارة التي جاءت بشأن الحسن رضي اللّه عنه إنما هي بشارة للأمة حيث قال رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم في شأن الحسن: «إن ابني هذا سيد، وإن اللّه تعالى سيصلح به بين فئتين عظيمتين من المسلمين». وهذه البشارة تعقبها نذارة حقيقية بكى لها رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم أمام أصحابه قائلا لهم: «أخبرني جبريل أن ابني الحسين يقتل بعدي بأرض الطف وجاءني بهذه التربة وأخبرني أن فيها مضجعه»[٤٤]. ولا يمتري أحد في أن هذه هي أعنف نذارة في تاريخنا السياسي، وكان لها صدى سياسياً عميقاً ما زال يتكرر صداه في جدلنا السياسي الديني، ويكوّن المواقف، ويحدد المفاصل.

يشير الماوردي إلى الرواية التي أوردها بعد ذلك على لسان أسماء بنت أبي بكر في حديثها مع الحجاج بن يوسف بعد قتله لابنها عبداللّه بن الزبير، وقولها له: إنها تريد أن تحدثه بشيء سمعته من رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم قائلة إن رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم قال: «يخرج من ثقيف كذاب ومبير، أما الكذاب فقد رأيناه تعني المختار، وأما المبير فأنت، فقال الحجاج : أنا مبير المنافقين»[٤٥]. هذه الرواية – التي اختارها الماوردي، وفيها تعليق الحجاج على اتهام أسماء له، ذات معنى سياسي في الحكم على الحجاج وبني أمية، ومحاولة التخفيف عنهم بنقل دفاعاتهم عن أنفسهم، كما فعل من قبل على لسان معاوية في شأن قتل عمار بن ياسر، ولعل هذه

صحة هذه الأحاديث التي استشهد بها الماوردي، ولكن المغزى السياسي الذي أراد الماوردي بيانه في مستوى أصول الدين والذي انعكس في مستوى الأحكام السلطانية في شكل أحكام فقهية تفصيلية قصد بها ترشيد وتسديد معاني الخلافة، وقيمها في التجارب السياسية التي تتوخى أمر الإنابة النبوية. فهذا المعنى هو الذي يبين لنا الخط الذي يربط بين مجالي أصول الدين والفقه. ففي الفقه يكون النقاش حول أحكام عملية محددة لا تعنى كثيراً بالأبعاد الكلية لتلك الأحكام، إلا إذا احتدم النقاش و تصاعد لمراجعة الأسس التي بني عليها الاحتجاج، ولكن في تلك الحال ينتقل النقاش إلى دائرة تنتقل من مجال الفقهيات إلى مجال آخر ليس من مسائله استنباط الأحكام العملية التفصيلية، بل هو مجال يسع لأفق تأصيل القواعد الكلية. وعلى الرغم من أن هذا الفاصل وهمي إلا أنه مفيد جداً في فهم كيفية ترتيب الحجج وتركيبها وكيفية إثارة الأسئلة وتحقيقها.

وعليه فإن الطريقة التي صاغ بها الماوردي مرويات الإنذارات التي قصد بها- بصورة أولية - إثبات صدق نبوة رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم وبصورة ثانوية إعادة صياغة تاريخ مرحلة الإنابة النبوية إلى زمان الماوردي، ونستطيع القول: إنه ما من نص استشهد به الماوردي إلا وقد اختير بعناية فائقة لبيان استمرارية دولة الإنابة النبوية على الرغم من النذارة والهرج وبعث طمأنينة في النفس وتكاثف المحن وتعاظمها. وكذلك ما من نص استشهد به الماوردي - علق عليه أم لم يعلّق عليه- نستطيع أن نقرأ رأي الماوردي السياسي فيه، فهو لم يجمع هذه النصوص كيفما اتفق، ولكن كانت له رؤية سياسية محددة طفق يجمع لها هذه النصوص ويضعها واحدة تلو الأخرى لإعطاء صورة كلية تنم عن موقفه السياسي الذي عبر عنه صراحة في كتابه الأحكام السلطانية، ولكنه كذلك أدرك أن مقام التأليف في أعلام النبوة ليس مقاماً يسع الحجاج الفقهي، وإنما هو مقام الاستدلال بالسيرة النبوية على صدق الرسالة ككل، ولكن بسبب الترابط بين مجال النبوات ومجال الفقهيات

شكل مناقب للعباسين وبياناً لموضع عظيم بشّر به الرسول صلى اللّه عليه وسلم. ولا يمتري أحد فيما لهذه المقارنة من مغزى سياسي يفصّله أكثر الماوردي في كتابة الأحكام السلطانية حينما يقارن بين خلفاء بني أمية، وخلفاء بني العباس[٤٨].

من هنا لعل، من نافلة القول التأكيد على أن الماوردي قد أراد من جملة اختياراته من هذه الإنذارات محاولة بيان تاريخ الخلافة كما جاءت في هذه المرويات وبالكيفية التي جاءت بها جملة التعليقات التي أضافها الماوردي في إيراده تلك التعليقات لتقوم في جملتها ببيان موقف الماوردي السياسي إزاء تطورات امتدادات الإنابة النبوية في تاريخنا السياسي. فالذي نحن بصدده هو جملة من الاختيارات التي جمع بينها الماوردي بحصافة وعناية بالغة هي تمثل جملة موقفه الفقهي الذي عبر عنه في كتابه **الأحكام السلطانية**. ولما كانت طبيعة كتاب **أعلام النبوة** لا تسمح له بذلك بصورة فقهية مباشرة فقد استخدم ملكته التاريخية الفذة في اختيار جملة من الإنذارات وعرضها بصورة أكثر إقناعا في رسم صورة مماثلة للصور الفقهية التي رسمها في كتابة **الأحكام السلطانية**، ولعلّ الفرق الوحيد هو انتفاء الحجاج الفقهي في أعلام النبوة، وعظم قدرة الماوردي في تيسير ملكة السرد التاريخي ليخرج القارئ بجملة من الصور التاريخية والأحكام القيمية المستبطنة تعادل في معناها ما قرره في كتابه **الأحكام السلطانية**.

إذاً أراد الماوردي بصورة واعية تقديم عرض متماسك فيه مفاصل القول في شأن الأدوار التي مرت بها الإنابة النبوية حسب إنذارات الرسول الكريم صلى اللّه عليه وسلم - قبل موته - لتبقى تلك الإنذارات شاهداً على صدق نبوته، ولكنها كذلك- بالصورة التي عرضها بها الماوردي- تمثّل معاني جرّد منها الفقهاء أحكاماً محددة في شأن مؤسسة الخلافة. وبالطبع فإن الفقهاء لم يكتفوا بهذه الإنذارات وحدها- والتي يبدو أن بعضها أشبه بأحاديث الفقهاء التي لا أصل لها كما يقول أهل العلم بحديث رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم. ولكن الذي يهم في هذا المقام ليس مدى

قريش لتهنئته لما ظفر بالحبشة وتأكيد ابن ذي يزن بصلة القرابة بينه وبين عبد المطلب الذي كانت أمه يمانية، وكذلك كانت زوجة ابنه عبدالله، وكيف أن الأوصاف التي ذكرها سيف بن ذي يزن انطبقت على رسول الله صلى الله عليه وسلم. إذاً جملة هذه البشائر وهذا التراتب التاريخي الفريد هو الذي مهد للنبوة الخاتمة بصورة طبيعية تحار فيها العقول، ولكنها كذلك لم تخرج من وفاض الإمكان التاريخي، وإنما نسجت منه مقدمات لسيرة خاتم النبيين. فالماوردي أراد لاحتجاجه بالسيرة على الرسالة ألا يخرج عن حصافة المؤرخ، ولا يسقط في كنف القصاص العقائديين الذين يجمعون الغرائب دون وعيهم بالفرق بين الأخبار والأساطير. الطريقة التي عالج بها الماوردي رواية تاريخ النبوة والملك منتقلاً من مقدمة مفادها أنه لا بد وأن يكون الأنبياء الذين هم صفوة العباد من أكرم عناصر البشر حتى تنقاد لهم النفوس بسبب وضوح نسبهم، وعلو شرفهم(٤٩)، ثم ينتقل الماوردي إلى تلخيص تاريخ النبوة، وصلتها بالملك قائلا: «ولما تفرع الملك عن إبراهيم واختصت النبوة بولده انحازت إلى ولد إسحق دون إسماعيل» ليؤكد الماوردي معنى يستفيد منه فيما بعد حال حديثه عن ولد إسماعيل «فصارت في بني إسرائيل لكثرتهم بعد القلة، وقوتهم بعد الذلة، فبدأت النبوة بموسى، وانختمت بعيسى»(٥٠). وهذا الأمر الذي صار في بني إسرائيل تكرر مرة أخرى في ولد إسماعيل «ولما كثر ولد إسماعيل، وانتشروا في الأرض تميز بعد الكثرة ولد قحطان عن ولد عدنان واستولت قحطان على الملك، وانحازت النبوة إلى ولد عدنان»(٥١). ويعيد الماروري مرة أخرى ذكر بختنصر وصلته بمعد بن عدنان، كيف أن بختنصر كان منفذاً لأمر النبي أرميا في شأن معد بن عدنان، ومن بعد معد كان لابنه نزار حظوة عند ملوك الفرس، ثم يروي الماوردي تلك القصة الطريفة عن أبناء نزار الأربعة: مضر، وربيعة، وإياد، وأنمار، التي تدل على ذكائهم وفطنتهم التي اعترف بها الجرهمي، ويعلق الماوردي على ما كان من أمرهم مع صاحب البعير الذي وصفوا له بعيره دون أن يروه وصف العين،

فإن ما يتأصل في مجال النبوات يتخذ قاعدة كلية لاستنباط الأحكام التفصيلية في مجال الفقهيات. ولذلك تبدو الصورة في غاية الوضوح لمن له إلمام بأطراف التداخل الكلي والجزئي في مسائل النبوات، والفقهيات. وغني عن البيان أن لكل هذه الإنذارات - بالصورة التي رتبها بها الماوردي - موضعاً مركزياً في صياغة وعي سياسي ديني لفهم الأمة الخاتمة لنفسها، ولتاريخها الديني، وتحديد معالم خيالها الديني والسياسي.

❖❖❖

بعد أن تبين لنا الأمر في شأن النوع الأول من مرويات الماوردي ننتقل إلى استقصاء المعاني السياسية التي أرادها الماوردي في النوع الثاني من المرويات المتعلقة بالتاريخ المباشر لسيرته صلى اللّه عليه وسلم وخاصة أن الماوردي قد صرّح في بناء حجته الأساسية لهذا الكتاب من أنه يريد أن يحتج بسيرته على رسالته. ولا يمتري أحد في أن الماوردي أراد أن يعيد كتابة السيرة النبوية في ضوء إطار أعلام النبوة حيث يلتقي التاريخ بالهواجس والرؤى والهواتف، دون أن يختل السياق العام في الاحتجاج ويوظف الماوردي جملة من المعارف والنصوص ربما لا يحتج بها غيره في غير هذا المقام، لكن يبدو واضحاً رغبة الماوردي في صياغة تاريخ واقعي، لتأتي النبوة متوِّجة لذلك التاريخ، و مكملة له لا بحسبانها طفرة جاءت دون بشارة أو إنذار، وإنما كانت دلالة التاريخ السابق لها خير مؤشر لتمهد الأمر لظهور النبي الخاتم صلى اللّه عليه وسلم. لعل بشائر رؤيا بختنصر- التي أشرنا إليها فيما سبق - تدل على ذلك التمهيد التاريخي وكيف أن أرميا بن برخنا قد أمر بختنصر بغزو العرب بعدما قتل أهل الرس نبيهم، ولما أتى بمعد بن عدنان ليقتل بحضرة بختنصر منع من ذلك الأمر أرميا قائلا: إنه سيخرج من صلب هذا نبي يبعث في آخر الزمان، ولما جاء بختنصر إلى حصون اليمن أمر بتزويجه أجمل النساء. والمرحلة الثانية لهذه البشارة ما كان من أمر هاجس سيف بن ذي يزن حينما جاء عبد المطلب في وفد

إليهم من خزاعة. ولقد بين الماوردي كيف أن رئاسة الحرم حينما آلت إلى آخر الخزاعيين خليل بن الحبشية الخزاعي فتزوج إليه قصي بن كلاب فاشتد أمر قصي بسبب تلك الزيجة، ولما «هلك خليل رأى قصي أنه أولى بالولاية على الكعبة، وأمرٌ مكة من خزاعة فاستولى عليها»[٥٤].

ويورد الماوردي كيفية هذا الانتقال من المرحلة الخزاعية إلى المرحلة القرشية «واختلفت في سبب استيلائه {أي قصي} فقال قوم: لأن خليلاً أوصى إليه بذلك، وقال لآخرون بل اشتراه من آل خليل بزق من خمر، وقال آخرون بل استنصر على خزاعة بأخيه لأمه رزاح بن ربيعة القضاعي حتى أجلى خزاعة عن مكة فخلصت الرئاسة لقصي»[٥٥]. ويبدو واضحاً من هذه الأسباب الثلاثة أن الماوردي لم يرجح أيا منها على الآخرين صراحة، ولكن لما كان أمر انتقال رئاسة الحرم كان يعني إزاحة لخزاعة وإحلال قريش محلها فيبدو أن السبب الثالث أكثر وجاهة من غيره – خاصة بالصورة التي أوردها الماوردي – فالانتقال من المرحلة الخزاعية إلى المرحلة القرشية لم يكن انتقالاً سلمياً، وإنما كان إزاحة بشرية، وإخراجاً لخزاعة مثلما فعلت خزاعة مع جرهم حين حلّت مكانها، ويبدو واضحاً أن المكان لا يسع لأكثر من سيادة قبلية، ولعلّ ذلك الأمر هو الذي دعا قصياً إلى أن يقوم بتجميع قومه من بني كنانة ويحاربهم على ذلك، وقيل: إن قصياً قد سمى مُجمّعاً بذلك الفعل « وفيه يقول شاعرهم:

أبونا قصي كان يدعى مُجمعاً ... به جمع اللّه القبائل من فهر»[٥٦]

وهذا الدور الريادي الذي قام به قصي في كسب الرئاسة وتجميع قومه إيذانا ببداية مرحلة جديدة في رئاسة الحرم ومكة كان مقدمة مهمة فيما تلته من أحداث جليلة أعيد فيها تأسيس رئاسة الحرم بصورة لم تقع من قبل لكل من جرهم، ولا

وكذلك ما كان من أمرهم مع الجرهمي – قائلا: «وهذا الذي ظهر في أولاد نزار من قوة الذكاء وحدة الفطنة تأسيسا لتميزهم بالفضل واختصاصهم بوفور العقل» ليحدد الماوردي صراحة ما أراد استنتاجه من تلك القصص «مقدمة لما يراد بهم، ثم تفرقت القبائل منهم، فاختص ولد مضر بن نزار بالحرم فتميزوا بأنسابهم وتناصروا بسيوفهم حتى استولت قريش على الحرم بعد جرهم وخزاعة»(٥٢). وبعد انقضاء المرحلتين الجرهمية والخزاعية في رئاسة الحرم جاءت قريش، فتجمع قريش من أوزاع بني كنانة على يد قصي بن كلاب، قصة تدل على تلك العناية الفائقة بأمر الحرم، الذي كان كعب بن لؤي بن غالب يجمع الناس في كل يوم جمعة إليه، ويخطب فيه على قريش آمراً لهم بالمعروف و ناهياً عن المنكر، ومذكراً بأهمية تعظيم الكعبة وحرمها، ومبشراً بخروج نبي منهم. يعلّق الماوردي على ذلك قائلا: «وهو أول من فصح بالنبوة حين شاهد آثارها وعرف أسرارها من انقياد العرب إليهم تديناً بحرمهم، وإعظاما لكعبتهم»، ويفصل الماوردي في هذا الأمر «وكان ذلك إلهاماً هجست به نفسه، وتخيلاً صدق فيه حدسه لأن لكل خطب نذيراً، ولكل مستقل بشير»(٥٣). ولعلّ تعليق الماوردي فيه دلالة واضحة على مركزية الكعبة في الصراع بين بطون القبائل المختلفة وأوزاعها وتشوفهم لرئاستها، وظهور النبي الخاتم فيهم.

وعلى الرغم مما سبق ذكره من مركزية الكعبة في تاريخ القبائل العربية، إلا أن الطريقة التي انتقلت بها رئاسة الكعبة من خزاعة إلى قريش تدل على أن خزاعة في آخر أيامها – مثلها مثل جرهم من قبل – أخطأت التقدير فسلبت منها تلك الرئاسة دون كبير عناء، بل إن سبب تجمع قريش على يد قصي بن كلاب كان طلب رئاسة الحرم الذي تشوّف إليه قصي، فجمع قريشاً الذين كانوا في أوزاع كنانة، وحينما منعته كنانة من ذلك حاربهم في ذلك، أي حينما انتهى أمر رئاسة الكعبة إلى قصي من خزاعة عمل على أعادة تجميع قريش الذين كانوا في أوزاع كنانة حتى يتقوى بهم، لأنهم أهله. وعليه يكون سبب تجميعهم الحقيقي هو حماية رئاسة الحرم التي انتهت

لمبادئها»[٦٠]. وغني عن البيان أن الماوردي يؤكد على معنى أن التاريخ السابق للنبوة الخاتمة كان تأسيسا ونذارة بها لباقي العرب، وظهور ذلك الأمر وشيوعه بين الأمم قد جعل من قريش «دياني العرب، ومولاة الحرم، وقادة الحجيج»[٦١] كما قرر ذلك الماوردي.

ولم يكتف الماوردي في تحليله لهذا التاريخ المعقد والثري بهذا القدر، وإنما اختار رواية تجعل لملوك فارس دوراً في هذا التمهيد، وتجعلهم كذلك شهودًا لهذا التأسيس الذي تم «فحكى قوم من دياني العرب أن جماعة من ملوك الفرس زاروا الكعبة بمكة وعظموها» ثم يبين الماوردي لماذا سميت زمزم بزمزم حيث إن ملوك الفرس حال زيارتهم قد «زمزموا ومن معهم من الفرس عند بئر زمزم، ولذلك سميت زمزم، واستشهد قائل هذا بقول الشاعر:

زمزمت الفرس على زمزم ... وذاك في سالفه الأقدم (٦٢)

ولنا أن نتساءل لماذا اختار الماوردي هذا المعنى لزمزم؟ وما معنى هذا الحضور المبكر للفرس في هذا التاريخ الديني السابق على النبوة الخاتمة؟ ربما لا تكون هناك إجابات قاطعة عن مثل هذه الأسئلة، لكن مجرد التدبر في هذه الاختبارات يفيد في فهم الإشارات التي أراد بها الماوردي إثراء الخيال الديني والسياسي، وتوجيهه لجملة من المواقف الكلية المفيدة في تسديد معاني الإنابة النبوية في التجربة السياسية، فإن كانت التجربة السياسية السابقة لها خط في التميهد لتجربة النبوة الخاتمة، فمن باب أولى أن يُعنى الفقيه بأهمية استمرارية دولة الإنابة النبوية، وعليه يتخذ مبدأ الاستمرارية عمقاً تاريخياً طبيعيا، عضدته معاني الوحي وأخلاق النبوة. ولا معنى - والحال كذلك - النظر إلى مرحلة النبوة الخاتمة بمعزل عما سبقها من الأحداث الممهدات، وقد جعل الماوردي في سرده التاريخي موقفاً واضحاً

خزاعة. وتبدو حكمة قصي وبراعته في التأسيس والتنظيم جلية وواضحة في التدابير التي اتخذها في هذا الشأن. «فلما اجتمعوا أنزلهم بطحاء مكة في الشعاب ورءوس الجبال وقسّمها بينهم أرباعا بين قومه»، ثم يفصل الماوردي مبيناً دور قصي «وكانت إليه الحجاجة، والسقاية، والوفادة، والندوة، واللواء، وصارت سنته في قريش كالدين الذي يعمل بغيره»[٥٧] ولا يمتري أحد في المكانة الخاصة التي احتلها قصي بين قريش بسبب سبقه في تجميعهم وبناء قوتهم بين القبائل، وكيف أن التدابير التي اتخذها صارت سنة لا يحيدون عنها بسبب امتداد سطوته المعنوية حتى الأجيال اللاحقة، فهو مؤسس لدولة، ومخطط لقوة ستلعب دوراً مهماً في تاريخ البشرية من بعد. ويبدو الماوردي متحمساً لهذا الدور الذي قام به قصي فيقول: «فزادت القوة بجمعهم حتى عقد الولاية، وجدد بناء الكعبة، وهو أول من بناها بعد إبراهيم، وإسماعيل، وبنى دار الندوة للتحاكم، والتشاجر، والتشاور، وهي أول دار بنيت بمكة»[٥٨] ولا شك أن هذه الحماسة من الماوردي للمشروع التأسيسي الذي قام به قصي في موضعها إذا أردنا أن نفهم لاحق الأحداث وفقاً لهذه المقدمات التاريخية حيث إن تأسيس العصبة القرشية، وبناء الوسائل، واتخاذ التدابير العملية لاستمرارها إنما كان رهينا بهذه التدابير والسياسات التأسيسية التي اتخذها قصي. ولا مرية في أن موقف الماوردي من التدابير التي اتخذها قصي تدل على محاولة رائدة في التنظير لفهم قضية النبوة في إطار العصبية التي طورها ابن خلدون فيما بعد[٥٩].

ثم يختتم الماوردي هذا السرد التاريخي في شأن تأسيس زعامة قريش على الحرم ومكة بقوله: «ثم بني القوم دورهم بها فتمهدت لهم الرياسة، وظهرت فيهم السياسة فصاروا بها زعماء عبادة أنذرت بطاعة إلهية وديانة نبوية» إذاً هذا الذي حدث لقريش هو الذي أسس معاني السياسة والرئاسة فيها، وهو كذلك الذي كان إرهاصاً بظهور طاعة إلهية وديانة نبوية، ويزيد الماوردي موقفه إزاء هذا الأمر بصريح العبارة قائلا: «توطئةَ لما جدده الله تعالى منها برسوله صلى الله عليه وسلم وتأسيسا

في الحجر، وحوله بنوه كالأسد» فأكد ذلك الأعرابي معنى سياسيا عميقا، «فقال: إذا أحب اللّه إنشاء دولة خلق لها أمثال هؤلاء»، ويعلق الماوردي على قول الأعرابي «فأنشأ اللّه لهم بالنبوة دولة خلد بها ذكرهم، ورفع بها قدرهم حتى سادوا الأنام، وصاروا الأعلام»[٦٣]. ويبدو جلياً أن ما رآه الأعرابي من أن عبد المطلب وأبناءه هم مادة لدولة، وعمود لبناء سياسي قوي الأركان، كان عين الصواب، وتحقق فيما بعد على أحسن ما يكون، لكن حجة الماوردي لا تقف عند مرحلة النضج واكتمال القوة التي رآها الأعرابي، وإنما ذهبت إلى تاريخ أبعد من ذلك المظهر النهائي الذي شاهده الأعرابي، ويبدأ الماوردي تأسيسه التاريخي بإبراهيم عليه السلام، ونسله من إسحق في قبالة نسله من إسماعيل، ثم يتخذ معد بن عدنان شخصية أساسية يبني عليها الصورة التاريخية لحجته، وليتسلسل الأمر من معد إلى نزار، ثم إلى أبنائه الأربعة مضر، وربيعة، وإياد، وأنمار، وكيف اختص ولد مضر بن نزار بالحرم، وكانت المرحلة الأخيرة في الاستيلاء على الحرم هي المرحلة القرشية التي سبقتها المرحلة الجرهمية والخزاعية، ويرجع الفضل في ظهور هذه المرحلة القرشية إلى قصي بن كلاب، فظهور قريش كقبيلة كان منوطاً بالاستيلاء على الحرم، والسيطرة على مكة، وهنا ترتبط قريش بمكة والحرم ارتباطاً وثيقاً، ويظل الدور الذي تلعبه قريش ذا صلة وثيقة بالحرم، ويستمر التأسيس لسلطتها التي ابتدرها قصي بن كلاب حول هذه المعاني، فتجديد بناء الكعبة، واتخاذ دار الندوة كلها تدابير جعلت قريشاً دياني العرب، ومولاة الحرم، ثم تلك الرعاية الإلهية لهذا الحرم، والحفظ والتعهد في وجه المتربصين به. وبعد قصي يأتي ابنه عبد مناف، ثم أبناء عبد مناف الأربعة: هاشم، وعبد شمس، ونوفل، والمطلب، ثم أخيرا عبد المطلب، فقد تتبع الماوردي كل ذلك التاريخ بمآثره ليصل القارئ إلى ذات النتيجة التي وصل إليها ذلك الأعرابي بفطرته حينما شاهد مظاهر القوة المادية، والأخلاقية متجسدة في ذلك الجمع من عبد المطلب وأبنائه، وأضفى عليها الماوردي فهماً ربط فيه بين القوة المادية والأخلاق

من هذه القضية الحساسة والمعقدة، ولكن بالنسبة للماوردي طالما أن الأمر برمته يعود إلى إبراهيم عليه السلام، وتأسيسه للملك والنبوة في مبدأ الأمر في بني إسرائيل ثم حينما نضج البناء القبلي، وعوامل المنعة في بني إسماعيل تأسست فيهم كذلك النبوة والملك، وختمت بهم ظاهرة النبوة. فموقف الماوردي له شواهد في الكتب السابقة على صحة ترتيبه الطبيعي لهذه الأخبار بالكيفية التي أرادها، وله كذلك سند عقلي يدل على سنن الاجتماع البشري، وطاقته في التغيير والبناء، وقد لمس الماوردي بوصفه فقيها، ومؤرخاً سياسياً القوى التي بنت عليها النبوة الخاتمة، والمادة البشرية التي استخدمتها، ونظر في جذور ذلك الأمر الذي أفضى به إلى ذلك الموقف الذي يبدو لأول وهلة مجرداً عن العناية الإلهية وتدبيرها، ولكن الماوردي يذكرنا دائماً بأن وراء تلك السنن والنواميس خالق حكيم مدبر، ويبدو في موقفه تخفيف للنزعة الأشعرية التي استفاد منها ابن خلدون في الحديث عن نظرية العصبية في فهم قيام الدول وسقوطها.

❖❖❖

ينتقل الماوردي بعد ذلك إلى قضية مهمة، وهي التعريف بقريش، وموقعهم من العرب، وسبب تسميتهم بقريش، وما كان من أمر انتقال الرئاسة في قريش من بعد قصي إلى ابنه عبد مناف، ثم تقاسم أبناء عبد مناف من بعده لرئاسة قريش والتنافس الذي حدث بين هاشم وعبد شمس، ودور نوفل والمطلب فيما بعد، وكيفية سيادة هاشم على الجميع، وانتقلت الرئاسة من بعده إلى ابنه عبد المطلب، وفي كل ذلك يقدم لنا الماوردي عرضاً متماسكاً لهذا الجزء الحساس من تاريخ ما قبل النبوة الخاتمة، والمعاني الدينية والسياسية التي ألحقت به. ليصل الماوردي من كل ذلك إلى خلاصة فيها تصوير رائع للغرض الذي أراد أن يصل إليه من هذا السرد التاريخي المطول، والاستقصاء لقضايا نسبه صلى اللّه عليه وسلم « وصار عبد المطلب سيداً عظيم القدر، مطاع الأمر، نجيب النسل، حتى مرّ به أعرابي وهو جالس

يؤكد على التأثير المعتبر و الوصف المختبر الذي يقع منهما على النبوة، ولعلَّه قد بيَّن ذلك في النبوة الخاتمة بالطريقة التي سرد بها تاريخ أجداد رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم، ولعلّ المقدمة التي ينطلق منها الماوردي قائمة على أساس أن سرعة انقياد الناس وإجابتهم رهينة بكمال عنصر الداعي لذلك الأمر فوضوح النسب وطهارة المولد كلها ممهدات ليكون انقياد النفوس أيسر وأطوع؛ ولذلك تجشم الماردي كل تلك المشاق للاستدلال بالسيرة على صحة الرسالة وإن كان هذا الاستدلال أيسر في إقناع العوام، إلا أنه ينطوي على كثير من الإشكالات الكلامية، والتاريخية التي كان الماوردي واعياً بها، إلا أن المقام عنده كان مقام تشكيل رؤى المخيال الديني السياسي، وليس الاحتجاج الكلامي، أو التاريخي، ولعلّ الصياغة التي أنجز بها هذا الأمر لو قمنا بمحاكمتها بالمقدمات المنهجية التي قررها في أول الكتاب لما صمدت في وجه تلك المحاكمة فجملة الأخبار التي ذكرها لا ترقى إلى مستوى خبر الآحاد الذي حفته القرائن، لكن الماوردي كان يُعنى بشيء آخر هو على وجه التحديد بناء صورة تاريخية متخيلة لكيفية تأسس دولة النبوة بالرجوع بها في التاريخ إلى النظر في سير أجداد رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم وصلتهم بمكة والحرم، وكيفية تأسس قبيلة قريش.

وغني عن البيان أن محاولة الماوردي بيان النسب العدناني، والقحطاني في أجداد رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم وآبائه الذين كان لهم دور ريادي، وانتفاعهم بمؤازرة خؤلتهم لهم، فمعد قد تزوج يمانية، وهاشم قد تزوج يمانية، حينما اعتدى أخوه المطلب على ابنه شيبة الحمد بالاسترقاق، وصار اسمه عبد المطلب قام أخواله من بني النجار برد الأمر إلى نصابه، وساهموا في استرداد منصب ا لرئاسة في قريش له، وردعوا عمه نوفل الذي كان قد اغتصب ركحاً له. ولقد تكرر هذا الأمر ثانية حينما نصرت قبائل الأوس، والخزرج رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم حينما تآمرت عليه قريش لقتله، فهنا تضافر أمر الخؤولة مع العقيدة، ولهذا الأمر مغزى ومعنى



الفطرية القومية من جهة، والنبوة من جهة أخرى، فتلك المادة البشرية ذات التاريخ الذي سرده الماوردي كان حتما ستؤدي إلى قيام دولة، لكن لن يكتب لها الخلود الذي كتب لدولة الإسلام التي تأسست على معاني النبوة، فكأن معاني النبوة هي التي شكلت تلك القوة التاريخية بمحتوى عقدي وأخلاقي، وسددت مسارها في تاريخ البشرية. و قد لاحظ الماوردي ملاحظة مفيدة في فهم الطريقة التي سرد بها ذلك التاريخ « وصار كل من قرب إلى رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم من آبائه أعظم رئاسة وتنوها، وأكثر فضلاً و تأهلا»[٦٤]. فكأن المارودي قد رأى ذلك الموكب المهيب من الأجداد ذوي المناقب الفذة من لدن معد إلى عبد المطلب، وكيف تمحور الصراع بينهم، وبين غيرهم من لدن قصي بن كلاب إلى عبد المطلب حول رئاسة الحرم التي لخصها في ملاحظته السابقة، وألاَّ يمر القارئ على تلك الأحداث دون تلمس ذلك المعنى الأساسي في ذلك التاريخ. ولعلّ الماوردي - أكثر من غيره - كان يعي بأهمية عدم التمادي في هذه الرؤية للتاريخ حتى لا يكون للنبوة فضل وقيمة إذا كان الأمر كله يرجع في ذلك إلى شرف النسب وطهارة المولد؛ ولذلك نجد الماوردي على الرغم من أنه يؤكد أهمية طهارة المولد، ورفعة النسب، بقوله تعليقاً على سرده لسيرة أجداد رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم: «وإذا خبرت حال نسبه، وعرفت طهارة مولده، علمت أنه سلاسة آباء كرام سادوا ورأسوا؛ لأنه محمد بن عبداللّه بن عبد المطلب... ليس في آبائه خامل مسترذل، ولا مغمور مستذل، كلهم سادة قادة، وهم أخص الناس بالمناكح الطاهرة»[٦٥]. والماوردي بعد كل هذا التأكيد يرد على من يعترض على أنه «يشارك الأنبياء في شرف النسب، وطهارة المولد غيرهم فلم يستحق بهما النبوة» ليقول المارودي صراحة «هما {أي شرف النسب، وطهارة المولد} من شروط النبوة، وإن استحقت بغيرهما، فلم يمتنع أن يكون لهما في النبوة تأثير معتبر ووصف مختبر»[٦٦] إذاً على الرغم من تسليم الماوردي بأن هذين الشرطين هما من جملة شروط أخرى، ولا يمكن عدّهما شرطين ضرورين لقيام النبوة، إلا أنه

بنفي أمية للشام لمدة عشر سنين. يذكر الماوردي خطبة لهاشم طويلة فيها تلخيص جامع لجمل من القيم، والفضائل السياسية، والعلمية، وتذكيرهم بكرم أجدادهم ونبلهم «أيها الناس، نحن آل إبراهيم، وذرية إسماعيل، وبنو النضر بن كنانة، وبنو قصي بن كلاب، وأرباب مكة، وسكان الحرم لنا ذروة الحسب ومعدن المجد...» ثم يستفيض هاشم في ذكر جملة الفضائل، والأخلاق، والقوانين، والأعراف التي يجب أن ترعاها قريش ويحتج لتلك الأخلاق على أكمل وجه حتى تقول قريش لخ «رضينا بك أبا نضلة (وهي كنيته)».

ويعلق الماوردي على ذلك بقوله «فانظروا إلى ما أمر به من شريف الأخلاق، ونهى عنه من مساوئ الأفعال، هل صدر إلا عن غزارة فضل، وجلالة قدر، وعلو همة؟ وما ذاك إلا لا صطفاء يُراد، وذكر يُشاد؛ لأن توالي ذلك في الآباء يوجب تناهيه في الأبناء»[٦٩] لا شك أن الماوردي يصرح هنا بأهمية النسب والشرف في إنشاء الدول واضطراد ذلك الأمر في ما وقع للنبوة الخاتمة من مجد للأجداد عضد دعوى النبوة وصارت النبوة امتداداً وتخليداً لذلك المجد. ولعل قصة الصراع بين بني أمية من بعد، وبين آل بيت رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم. فما كان من أمر هؤلاء الأجداد لم ينقطع تأثيره في لاحق التاريخ الإسلامي، وعلى الرغم من إيمان الماوردي بفردية المسؤولية وحرية اختيار الإنسان لأفعاله إلى أن ذلك الاختبار إنما هو كسب يجتنبه المرء على نفسه وليس لنا أن نحتج عما أريد بنا في علم اللّه لما أراده اللّه لنا في أمره، ولعل هذا الفهم الأشعري لمسألة الكسب لا يحدث توتراً فكرياً حال النظر في هذا التاريخ وإعادة تفسيره بحالة مثل حالة إدماء إصبع هاشم، أو أمية للآخر، تسابقاً بينهما للخروج، ومن ثم تسنم ذُرى الرئاسة في قومهما.

ويتوقف الماوردي كثيرا في نذر عبد المطلب: بأنه إذا رزق عشرة أبناء ذكوراً ورآهم بين يديه يبلغون مبلغ الرجال أن يذبح أحدهم للكعبة شكراً لربه اقتداء بما فعله إبراهيم عليه السلام حسب تصور عبد المطلب لذلك الأمر، فوقع القداح على عبد

تاريخي، فمثلما تزوج هاشم في بني النجار تزوج حفيده عبدالله كذلك فيهم، ومثلما نصرت بنو النجار عبد المطلب، وساهمت في استرداد رئاسته من قريش بدافع الخؤولة، كذلك فعلت يثرب بكاملها في التصدي لنصرة رسول الله صلى الله عليه وسلم بدافع العقيدة ضد قريش مرة ثانية؛ ليتأسس لرسول الله صلى الله عليه وسلم دولة نبوة تخلفه فيها قريش. ولئن كان نزارًا قد خلف أربعة من الأبناء، وعبد مناف قد خلف أربعة من الأبناء، فإن خاتم المرسلين قد خلف أربعة من خلفاء النبوة من قريش خلدت بسيرتهم سيرة قريش، وأنشأوا نموذجاً للدولة الراشدة التي يُتقدى بها. ولا يفوت الماوردي التنبيه على تفسير الصراع الذي دار بين هاشم، وعبد شمسابني عبد مناف، والذي كان «يسمى القمر لجماله فاستحكمت رياسته بعد أبيه لجوده وسياسته، ثم ببنيه فولد له هاشم، وعبد شمس توأمان في بطن » ثم يذكر الماوردي ما قيل من أسباب الصراع الذي سيمتد لأحفادهما «فقيل: إنه ابتدأ خروج أحدهما، وإصبعه ملصقة بجبهة الآخر، فلما أُزيلت دمُي موضعها، فقيل يكون بينهما دم»[٦٧] وعلى الرغم من سيادة هاشم على أمية بسبب جوده، وبعد نظره، وحكمته، فهو كان اسمه عمراً، وسُمي هاشماً؛ لأنه هشم الثريد لقومه في عام قحط وجدب، رحل في ذلك العام إلى فلسطين فاشترى لهم الدقيق، ونحر الجزر، وساد قومه بسبب سخائه ونجدته، ولذلك قال فيه شاعرهم:

عمرو العلا هشم الثريد لقومه ورجال مكة مسنتون عجاف[٦٨]

ويستمر الماوردي في بيان مناقب هاشم، وكيف أنه هو أول من استن رحلة الشتاء والصيف، وما فيها من عبقرية تدعيم المركز الديني لمكة برافد تجاري، يكفل لها الاستقلال الاقتصادي، ويمنعها من تقلبات القحط. وفوق هذا وذاك ليؤكد الماوردي أمر استقرار رياسة هاشم في قريش بعد أن فشل أخوه أمية في منافرته التي انتهت

السامية، وتأسيس موقع اقتصادي ممتاز لمكة، وتثبيث معنى كونها قبلة العرب، وقريش دياني العرب. وهذه الصلة بين مكة الحرم، وقريش من جهة، وأجداد رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم، وكيف أنهم قد لعبوا أدوارا مهمة في جعل قريش والحرم ومكة تتخذ وضعاً مركزياً، ومن ثم تكون لهم الصدارة بين العرب لكون رئاسة قريش والحرم ومكة آلت إليهم عن جدارة، فهذا التداخل بين قريش ومكة والحرم، وأجداد رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم يشكل لحمة السرد التاريخي السابق الذي أراد به الماوردي أن يكون مقدمة للحديث عن مولد رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم، والأحداث التاريخية التي صحبته، ومن ثم ينتقل إلى شرف أخلاقه، ومبدأ بعثته، واستقرار نبوته.

ولن نجانب الصواب إذا قلنا إن الماوردي في إعادة صياغته لقصة مولد رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم لم يكن يغيب عنه أهمية التأكيد على المغزى السياسي لتلك القصة، وارتباطها بالتحولات السياسية في المنطقة، وتأكيدها مركزية الحرم والكعبة في حياة القبائل العربية، حيث رأى الماوردي في قصة الفيل دليلاً وشاهداً من شواهد نبوته صلى اللّه عليه وسلم، وعلى الرغم من أن قريشاً لم تكن صاحبة تأله وعبادة يستحقون بها رفع أصحاب الفيل عنهم، إلا أن اللّه تعالى قد أراد أن يستقر معنى آخر من ذلك الأمر «ولكن لما أراده اللّه تعالى من ظهور الإسلام تأسيسا للنبوة وتعظيماً للكعبة، وأن يجعله قبلة للصلاة، ومنسكا للحج»[٧٢] إذاً كان للدفاع عن الكعبة معنى اتضحت معالمه - فيما بعد - في الرسالة الخاتمة، ولكن مغزى سياسياً قد تحقق من ذلك الأمر يحدده الماوردي قائلا: «ولما انتشر في العرب ما صنع اللّه تعالى بجيش الفيل تهيبوا الحرم وأعظموه، وزادت حرمته في النفوس، ودانت لقريش بالطاعة، وقالوا: أهل اللّه قاتل عنهم، و كفاهم كيد عدوهم، فزادوهم تشريفاً وتعظيما»[٧٣]. وإن كان قد بينا سابقاً مركزية الكعبة في حياة قريش الدينية والسياسية، فبحادثة الفيل صارت الكعبة رمزاً يجلب السؤدد، والمنعة لقريش على

اللّه والد الرسول صلى اللّه عليه وسلم، حينما همَّ بذلك، وثب أبو طالب - الأخ الشقيق لعبد اللّه - ليمنع أباه من ذلك، ولما سمعت بنو مخزوم - أخواله - تجمعوا لمنع عبد المطلب من ذبح ابن أختهم، وانتهى الأمر إلى النزول على رأي كاهنة بني سعد التي اقترحت عليهم أن يقدم عبد اللّه في قبالة عشرة من الإبل، ويجري القداح على ذلك، وكلما وقع القداح على عبد اللّه زيد في الإبل عشرة أخرى إلى أن تنتهي القصة بفداء عبداللّه بمائة من الأبل، ويعلق الماوردي على هذه القصة التي أوردها بإسهاب « فما يخلو نبي من بلوى منذرة، ولا ملك من بلية زاجرة»[٧٠] فتلك إذاً خلاصة قصة الذبح، كما فهمها الماوردي، ويتبعها بذكر نبذ لا بتلاءات الأنبياء والملوك ويختم كل ذلك بجمل مفيدة تشبه ما ورد في تسهيل النظر وتعجيل الظفر من نصائح وعبر « فانظر أيها المعتبر بعقله من صنع اللّه تعالى وقدرته، فمن يبتليه اختباراً، أو يبلوه ازدجاراً هل لما قضاه من دافع؟ وفيما ابتلاه من مانع إلا بلطف من يؤتيه من يشاء، وهو القوي العزيز[٧١]. وبقدر نفور الماوردي من الجبرية الفاضحة إلا أنه يريد أن يؤكد معنى قدرة اللّه ولطفه بعباده وهم تحت قبضة ملكه وملكوته تأكيدا لنزعته الأشعرية التي تتسق تماما مع الرؤية التاريخية التي اتخذها الماوردي لصياغة تاريخ هذه الحقبة للتدليل بها على صحة الرسالة، أي للاحتجاج بالسيرة على الرسالة، ولا شك أن الموقع الذي اتخذه الماوردي لنفسه لسرد ذلك التاريخ المعقد والموحي لإثبات خيال ديني سياسي بعينه يشي بنوع من الجبرية التاريخية حاول الماوردي جاهداً التخفيف من غلوائها بالتركيز على الاختيار الأخلاقي الواعي من قبل الذين ترجم لهم من أجداد رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم.

بعد تثبيت معاني شرف أجداد رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم وارتباط رئاستهم برئاسة الحرم والسيادة على مكة، وكيف أنهم هم الذين صنعوا قريشاً كقبيلة رائدة، وهم الذين أسسوا رحلتي الشتاء والصيف، وأخذوا العهود من أكاسرة العراق وملوك الشام، وأقيال حمير باليمن، فاتصفت رئاستهم بتثبيت المعاني الأخلاقية

الأخلاقية المرعية: كل ذلك لبيان الأثر المتبادل بين نصاعة السيرة على صدق محتوى الرسالة، وصدق محتوى الرسالة الذي انعكس إيجابا على حسن السيرة، والالتزام بمحتوى الرسالة. ولم يكن يخفي على الماوردي أن طريقة السرد التي استخدمها، والاختيارات التي تمثلها- خاصة وأنه نادراً ما يشير إلى مصادره[٧٦]. كل هذه قصد من ورائها تثبيت معانٍ للنبوة تثير الخيال الديني السياسي وتجعل النفوس أقرب للانقياد والتسليم. والخلاصات التي يرددها الماوردي دائما هي متعلقة بأن سهولة انقياد النفوس بالطاعة، إنما هي قائمة على تملك الشخص لقيم شخصية عالية، ونسب رفيع، ومولد طاهر، فهذه الجوانب الثلاث إذا ما توافرات يسرت لصاحبها حسن تأسيس رئاسة، وصارت النفوس له أطوع، فإن لهذه الخلاصات مغزى يتكرر في الطريقة التي أعاد بها الماوردي صياغة تاريخ أجداد رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم، وكذلك سيرة الرسول الكريم صلى اللّه عليه وسلم. ولعل وضوح هذا المعنى عند الماوردي جعله يحشد الأدلة التاريخية لبيانه، فكما كان هذا المعنى مقنعاً للمعاصرين لرسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم، ويسر لهم أمر التصديق بدعوته، فهو كذلك - عند الماوردي - ذو أهمية فائقة في تشكيل الخيال الديني الإسلامي الذي يسهم في سرعة تشوف الناس للاقتداء بسيرة الرسول صلى اللّه عليه وسلم، وهذا التعاضد الذي لاحظه الماوردي بين السيرة والرسالة، وظفه الماوردي بحصافة بالغة في تكثيف شبكة الرؤى، والأخيلة من خلال صنعة السرد التاريخي التي أضفى عليها الماوردي بسبب استخدامه لخلاصات أدب نصائح الملوك نوعاً من التأثير العميق المدى. كل ذلك - والرأي عندي - لتأسيس خيال ديني سياسي، يكّون قاعدة يستند إليها الماوردي في صياغة مادة الأحكام السلطانية.

❖❖❖

لعلّ الحديث عن شرف أخلاقه صلى اللّه عليه وسلم قد صيغ على نموذج نصائح الملوك مقتفياً جملة من التقسيمات وتدابير في الشرح والبيان تجعل منها نموذجاً

قبائل العرب، ولعلّ استقرار هذا المعنى قبيل ميلاده صلى اللّه عليه وسلم أمر له دلالة سياسية وقيادية بالغة الأهمية نبه عليها الماوردي.

يركز الماوردي مرة أخرى على معنى صيانة اللّه عز وجل لرسوله الكريم صلى اللّه عليه وسلم قبل البعثة، ليس على سبيل تنزه أجداده عن الناكح العاهرة والفواحش، ولكن اللّه عز وجل قد صانه عن دنس الجهالة وهو غلام، ويعلق الماوردي على هذا الأمر بقوله: « وقد أرسله اللّه تعالى بعد الاستخلاص وطهره من الأدناس، فانتفت عنه تهم الظنون وسَلَم من ازدراء العيون؛ ليكون الناس إلى إجابته أسرع وإلى الانقياد له أطوع»[٧٤] فلهذه العصمة قبل الرسالة عن الوقوع في دنس الجهالة وظيفة أساسية، وهي سهولة انقياد الناس له، وقبولهم له بسبب القيم الأخلاقية الفذة التي حازها قبل البعثة – وهي عندي – امتداد لتلك القيم التي دعا إليها جده هاشم، وبقية أجداده، وآبائه الكرام، لكن زيّنتْها محاسن النبوة ونوّرتها حكمة التنزيل. وليس من قبيل الصدفة أن تعيد قريش تجديد بناء الكعبة قبل بعثة رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم، وأن يكون لرسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم ذلك الدور الريادي في أمر تجديد بناء الكعبة، وفي وضع الحجر الأسود، وحسمه لمادة الخلاف الذي نشأت نذره بين قريش، فنزلوا عند رأيه وهو كان يومئذٍ ابن خمس وثلاثين سنة، ويرى الماوردي في ذلك الأمر «فكان هذا الفعل من مستحسن أفعاله وآثاره، والرضاء به من أمارات طاعته»[٧٥]. فإن كان للكعبة تلك المركزية في حياة قريش، وكانت رمزاً لسيادتها على العرب، فإن تزامن حادثة أصحاب الفيل مع مولده وإعادة تجديد الكعبة قبيل بعثته التي أتاحت له هذا الدور الرائد، كل تلك الشواهد الخارجية بالإضافة لشرف نسبه، وطهارة مولده، وعصمته من دنس الجهالة في صباه، كل ذلك قد مهد لقبول الناس لطاعته وتسليم النفوس لدعوته، فكأن هذا التمهيد الذي حدث إنما هو دليل على صدق رسالته، وهذه الجدلية التي تنبه إليها الماوردي في الصلة بين الرسالة، والسيرة وارتباط السيرة بجملة من الرموز التاريخية، والقيم

لأول مرة أن كلمة لاهوتي لا تشبه بقية ألفاظ الكتاب، ولا سياق بقية نصوصه، ولكن لو عرفنا أن الجدال الإسلامي المسيحي قد كان على أشده في المرحلة السابقة على الماوردي، وأن أحد مؤسسي علم الكلام الأشعري- الإمام الباقلاني- قد ذهب في سفارة سياسية ودينية إلى الإمبراطورية البيزنطية، وعكس ذلك الحوار في كتابه **تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل**، ولعل توسع الماوردي في شأن الاستدلال بالسيرة على الرسالة له مبرراته من الجدل الإسلامي المسيحي الذي كان سائداً في عصره. ويبدو أن هذه الدعوى عريضة تحتاج إلى دليل يسندها- خاصة وأن الماوردي لم يصرح بهذا الأمر- لكن الناظر المحقق في تاريخ تلك الحقبة والتحول الذي طرأ في طريقة الاستدلال لدلائل النبوة بما يصل إلى قناعة أن ثمة أسباباً خارجية دعت إلى ذلك لا سيما وأن علم الكلام يعنى في المقام الأول بالرد على شبهات المخالفين لنا في العقيدة، والدفاع عن عقيدة السلف بالبراهين والأدلة العقلية، ولما أكثر الماوردي من الاحتجاج بالكتب المقدسة لدى اليهود، والنصارى؛ لإثبات النبوة الخاتمة، ومن خلال ذلك الاحتجاج نستطيع القول: إنه قد توافرات له جملة من النصوص تدل على معرفة دقيقة بالكتب المقدسة لدى اليهود، والنصارى[٨١].

فإن كان ذلك كذلك فإن رد المارودي على من لا يرى صلة بين النبوة وإثباتها والفضائل التي وقعت للنبي صلى اللّه عليه وسلم في جعله الفضائل النبوية من أمارات النبوة يتسق مع هذا الاتجاه، ويبين لنا الأسباب التي جعلت الماوردي يتوسع في مجال شرح السيرة والاحتجاج بها على الرسالة على الرغم من اعترافه الظاهري بأولوية الرسالة وأنها الأصل الذي تتفرع عنه السيرة، ولكن مسألة الأصل والفرع هذه تحتاج منا إلى نظر حيث إنه في فهمنا أن الأصل هو ما دل على الفرع، وبذلك تكون له الأولوية، ولكن يمكن أن يكون حد الأصل هو ما تفرع عنه غيره، والفرع ما تفرع عن غيره [٨٢]. وعلى ذلك فهل السيرة دالة على الرسالة؟ أو أن الرسالة دالة عليها؟ و أيهما تفرع منه الآخر؟ وحينما أراد الماوردي الرد على من جعل النبوة دالة

للاقتداء، ومثالاً تتشوف إليه النفوس. وقد أجاد الماوردي في تلخيص أخلاق النبوة بجمل جامعة. وانطلق الماوردي من مقدمة عامة مفادها أن لا أعلى منزلة من منزلة النبوة، والتي هي حسب فهم الماوردي لها أنها «سفارة بين اللّه تعالى وعباده، تبعث على مصالح الخلق، وطاعة الخالق»(٧٧)؛ ولذلك يرى الماوردي أن الذي يتحمل أعباء تلك السفارة حقيق به أن يكون أفضل الخلق في زمانه، وكذلك كان رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم، وقد لمس الماوردي أنه قد يحتج عليه بالقول: «فليست فضائله دليلاً على نبوته، ولم يسمع بنبي احتج بها على أمته، ولا عوّل عليها في قول رسالته» ويستطرد الماوردي مبيّنًا الدليل على أهمية المعجزة، وأولويتها «لأنه قد يشارك فيها حتى يأتي بمعجز يخرق العادة، فيعلم بالمعجز أنه نبي لا بالفضل»(٧٨). ولعلّ هذا النص يحتوي على الطريقة المألوفة في الاحتجاج على الرسالة بالمعجزة، والتي لم يرد الماوردي في كتابه «أعلام النبوة» أن يركز عليها وحدها، بل إن أكثر من ثلاثة أرباع كتابه هي في مقام الاحتجاج بالسيرة على الرسالة، وإن كان الماوردي مميزاً بين السيرة والرسالة، وعارفاً بأن إعجاز القرآن الذي هو أصل لشرعته عليه صلى اللّه عليه وسلم أحق بالتقديم من شرح سيرته بجمل من الشواهد في شكل بشارات ونذر وما يعقب ذلك من تغيير وتأثير، ثم جملة أقواله، وأفعاله، وصفاته الخلقية والخُلقية، والتي كلها دالة على فضائله، وفضائل نسبه، وطهارة مولده وقد ذكر الماوردي صراحة أنه لو قدم السيرة على الرسالة «وإن لو ذكرناه أولى مبادئه على سياق ينتهي إلى غايته، لكان نظاما» لكان هذا التقديم نظاماً مقبولاً عنده ولكنه لسبب، ما أراد الخروج على المألوف؛ ولذلك قال: «ولكن هذا باب حجاج لرسالته وليس بشرح لسيرته، ابتداؤه بأخصها، ثم ذكر سيرته على ترتيبها»(٧٩). ويبدو أنه عوَّض عن ذلك بجعل جمل الحديث والدلائل على النبوة يتمحور حول السيرة النبوية، وكيفية إعادة صياغتها، لبيان أن ما وقع منها، وبسببها لا يقبل له تفسير عادي، ولا يسعنا إلا أن نقول «وما ذاك إلا بعون إلهي وتأييد لاهوتي»(٨٠). وقد يبدو

وفضائل الأعمال، أراد بذلك الماوردي أن ينصب للناس نموذجاً يقتدى به، وبالصورة التي عرضها بها الماوري والتي فيها احتجاج بهذه الفضائل العلمية والنظرية التي بلغ بها المصطفى صلى اللّه عليه وسلم شأواً لا نصيب بعده للزيادة عليه. ولعلّ الغرض العملي المباشر من كل ذلك أن يقتدى به من أراد أن يخلفه في منصب الخلافة، وليس أدل على ذلك من أنه قد بين كيف أن الخلفاء الأربعة قد سلكوا في سيرتهم سيرة المصطفى، وهي كانت دليلاً لهم ونموذجاً يقتدى به. وقد ذكر الماوردي بوضوح لا مرية فيه «وهذه الدواعي والوصايا ما اقتدى به خلفاؤه في زهده، وانتقلوا بالأمور من بعده» ويأتي بعد ذلك الماوردي بأمثلة تفصيلية من حياة كل من الخلفاء على الترتيب «فكان أبو بكر رضوان اللّه عليه يتخلل عباءة له، وهو خليفة، فسمي ذا الخلالي»[٨٤]، وكذا الحال مع عمر بن الخطاب، وعثمان بن عفان، وعلي بن أبي طالب، ولعلّ هذا الترتيب والتعليق على مناقب كل من هؤلاء الخلفاء الأربعة له دلالته السياسية، وفيه تثبيت لقناعة الماوردي بوصفه متكلماً أشعرياً في شأن الخلافة. ويختم الماوردي هذه الأمثلة الرائعة في الزهد بقوله: «وحقيق على من كان في هذه الدنيا بهذه الزهادة، حتى اجتذب أصحابه إليها ألاَّ يهتم بطلبها، ويكذب على اللّه في ادعاء الآخرة بها...» ولعلّ لاختيار الماوردي من جملة الفضائل فضيلة الزهد، وتركيز أمر الاقتداء بها له دلالة سياسية واضحة، وهذا المغزى يتكرر كثيرًا في أدب نصائح الملوك عند الماوردي[٨٥].

فهذا الإسهاب من الماوردي في بيان هذه الفضيلة، واختيارها من دون جملة الفضائل الأخرى؛ ليبين كيفية اقتداء خلفائه بها؛ لهو أمر ذو دلالة سياسية واضحة قصد به الماوردي تسديد سير الخلفاء المعاصرين له؛ وتنبيههم لأمر الاقتداء بالرسول وبخلفائه الراشدين من بعده. ولعلّ تعليق الماوردي على جملة الأمثلة التي ذكرها من سيرة المصطفى حول زهده صلى اللّه عليه وسلم فيه نصح ووعظ مباشر، ولا أجانب الصواب إن قلت: إنه يدخل مباشرة في أدب نصائح الملوك، وليس في مقام

على الفضائل بسبب المعجزة التي يأتي بها النبي، قال الماوردي: «الفضل من أماراتها، وإن لم يكن من معجزاتها؛ ولأن تكامل الفضل معوز، فصار المعجز؛ لأن من كمال الفضل اجتناب الكذب، وليس من كذب في ادعاء النبوة بكامل الفضل»، ويرتب الماوردي على هذه المقدمة: « فصار كمال الفضل موجبا للصدق، والصدق موجبا لقبول القول»، ويخفف الماوردي من عبارته في الاستنتاج قائلا: «فجاز أن يكون من دلائل الرسل»[٨٣]. إن كان الأمر برمته يقع في دائرة الجواز، فلماذا كل هذا التوسع في إيراد التفاصيل في شأن شرح السيرة، وعدم التوسع في بيان الرسالة بذات الكيفية؟ لعل الإجابة التي نطمئن لها أن إكثار الاحتجاج بالرسالة لا يفيد كثيرًا في بناء خيال ديني سياسي، ويبدو أنه لم يكن يجدي كثيراً في الحجاج مع أصحاب الملل الأخرى من اليهود، والنصارى في عصره؛ ولذلك – ربما – لجأ الماوردي إلى هذه الطريقة الفريدة التي تجمع بين الاحتجاج بمحتوى الرسالة في إطار شرح السيرة، أي الارتكاز على سيرته بالمعنى العام الذي شرحه الماوردي للتدليل على صحة رسالته، ولا شك أن سيرته وسيرة أجداده فيها تجسيد لمعاني رسالته، وفيها قيم ومعانٍ تأسر العقول والنفوس، وتجعلها أطوع في الانقياد والتسليم، ولا يكابر في ذلك إلا من غلبت عليه شقوته. تلك هي ثنائية الفقيه والمتكلم التي كان ينطلق منها الماوردي حال تأليفه لسفر '' **أعلام النبوة** ''، ونحسب أن هذه الثنائية قد استمرت معه في كتاب '' **الأحكام السلطانية** ''. **ربما** بسبب التداخل بين موضوعي النبوة والخلافة في الفكر الديني الإسلامي، وفي طريقة تصنيف العلوم في الدائرة الإسلامية، أو ربما بسبب أن النبوة هي مقدمة لازمة للخلافة، وأن الخلافة إنما هي خلافة للنبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا، كما أكد هذا المعنى الماوردي في تعريفه الشهير لها في كتاب ''**الأحكام السلطانية**''. إن الطريقة التي قسم بها الماوردي الفضائل المتوخاة في الكمال البشري الذي حاز الرسول الكريم صلى اللّه عليه وسلم الحد الأعلى عليه من كمال الخَلق، وكمال الخُلق، وفضائل الأقوال،

والولاة، والوزراء، والقضاة، وقادة الجند، وكل من أراد أن يحوز شارة أو إمارة، وسنوليها عناية خاصة في النقل و التحليل.

ويستخلص الماوردي الفضائل الخُلقية لرسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم قائلا: «أحدها السكينة الباعثة الهيبة والتعظيم... الثاني: الطلاقة الموجبة للإخلاص... والثالث: حسن القبول الجالب لمماءلة القلوب.. الرابع: ميل النفوس إلى متابعته وانقيادها لموافقته..» ثم يخلص الماوردي بعد تفصيله للقول في كل خصلة من هذه الخصائل قائلاً: «وهذه الأربعة من دواعي السعادة، وقوانين الرسالة، وقد تكاملت فيه فكمل لما يوازيها، واستحق ما يقتضيها»(٨٧). ثم ينتقل الماوردي بعد ذلك لبيان كمال أخلاقه صلى اللّه عليه وسلم، ويجملها في ست خصال « إحداهن: رجاحة عقله.. الخصلة الثانية: ثباته في الشدائد.. والخصلة الثالثة: زهده في الدنيا وإعراضه عنها... والخصلة الرابعة: تواضعه.. الخصلة الخامسة: حلمه ووقاره.. الخصلة السادسة: حفظه للعهد ووفاؤه بالوعد..»(٨٨). ولعلّ هذه الخصال الخُلقية الست هي جماع الخصال المرعية، وتجدها كثيراً ما تتردد إما كلها، أو بعضها في نصائح الملوك، أو في الشروط اللازم توافرها فيمن يتقدم للولايات، والمناصب الرفيعة في الدولة. ويلخص-بعد ذلك - الماوردي فضائل أقواله صلى اللّه عليه وسلم في ثماني خصال: الأولى: أنه صلى اللّه عليه وسلم قد أوتي الحكمة، وأوتي علوما كثيرة، وهو أمي من أمة أمية، وقد ظهرت حكمته في تلخيصه لكل شرعته في أربعة أحاديث هي «إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى»، وقوله صلى اللّه عليه وسلم: «الحلال بين والحرام بيّن وبيّن ذلك أمور مشتبهات ومن يحم حول الحمى يوشك أن يقع فيه»، وقوله: «منْ حُسْن إسلام المرء تكره ما لا يعنيه»، وأخيراً قوله: «دعْ ما يُريبك إلى ما لا يريبك». وقد لاحظ الماوردي أن هذا التلخيص الموجز الدقيق لمدار التدين في الإسلام بواسطة هذه الأحاديث الأربعة إنما يدل على صفاء جوهر مخبر لم يبلغ معشاره كبار الفلاسفة، وأرباب الحكمة، وإنما تدفقت من الحكمة

الاحتجاج بدلائل النبوة، ويقول الماوردي في وصف زهد رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم: «هذا وقد ملك من أقصى الحجاز إلى عذار العراق، ومن أقصى اليمن إل شجر عمان، وهو أزهد الناس فيما يقتنى ويدخر، وأعرضهم عما يستفاد و يحتكر، ولم يخلف عيناً، ولا ديناً، ولا حفر نهراً، ولا شّيد قصراً، ولم يورث ولده وأهله متاعاً، ولا مالاً ليصرفهم عن الرغبة في الدنيا، كما صرف نفسه عنها، فيكونوا على مثل حاله في الزهد فيها»(٨٦). لعله يشفع لنا نقل هذا النص بكامله بسبب لغته المؤثرة والموحية، والذي قصد الماوردي استخدام السجع في بعضها حتى تكون الجمل والمقاطع أوقع تأثيراً في النفس، ثم أردف ذلك بجمل من سير الخلفاء الراشدين، وبين أن فيها تأسيا بالرسول صلى اللّه عليه وسلم، وخلافة له في منصب النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا بالزهد فيها، كما فعل هو، ولم يفعل الماوردي ذات الأمر في الفضائل الأخرى - وربما رأى الماوردي أولوية هذه الفضيلة من جملة الفضائل الأخرى، وأن في التحلي بها تحلياً بجميع الفضائل الأخرى، وتخليه عن جمل من الرذائل التي لا يقع فيها الحاكم إلا بسبب زهده في هذه الفضيلة، وإقباله على الدنيا، أو أنه لا تصح سياسة الدنيا إلا بالزهد فيها. وأياً كان الأمر فإنه لا يخفى على الناظر المحقق الوضع المركزي لهذه الفضيلة من جملة الفضائل الأخرى، وارتباطها بأمر الحكم، وخلافة النبي في سياسة الدنيا.

لا يمتري أحد في أن الماوردي قد قصد بذكره هذه الفضائل من رسم صورة واضحة المعالم لشخصية الرسول الكريم صلى اللّه عليه وسلم، حتى يسهل الاقتداء بها في الحياة الفردية، وفي قيادة الناس، وسياسة أمرهم، ولعلّ الأخيرة قد أولاها الماوردي عناية أكبر بالطريقة التي شرح بها تلك الفضائل، وبالخلاصة التي استنتجها من بعد بيان تلك الفضائل. ولأهمية هذه الفضائل التي صارت تتكرر في أدب نصائح الملوك، وفي الخصال المرغوب في توافرها فيمن يتشوّف لنيل المناصب الرفيعة في الدولة، فسينسج على منوالها في الخصال التي يجب أن تتوافر في الحكام

اليهود في التقصير، فبين هذين الطرفين جاءت تعاليمه وأحكامه، وأما الخصلة الرابعة: فهي توضيح للخصلة السابقة ومتصلة بها، حيث إنه صلى اللّه عليه وسلم لم يمل بأصحابه إلى الدنيا كما هو الحال عند اليهود، ولا رفضها البتة كما فعلت النصارى في رهبانيتها، وإنما أمر أصحابه بالاعتدال في طلب الدنيا لأجل الآخرة، والخصلة الخامسة: هي في تصديه لبيان معالم الدين، وأحكامه من عبادات، وحلال وحرام حتى استقر على أحسن حال، والخصلة السادسة: انتصابه لجهاد أعدائه على الرغم من كثرتهم، وشدتهم، والخصلة السابعة: متصلة بالخصلة السابقة هي ما اختص به صلى اللّه عليه وسلم من شجاعة نادرة في حروبه، وصبره في مجاهدة عدوه، وذكر الماوردي لذلك جملة من الأمثلة، ثم أخيرا فصَّل الماوردي في الخصلة الثامنة أمثلة كثيرة لبيان كرمه، وجوده، وسخائه. ويعلق الماوردي بعد جملة الأمثلة على كرمه بقوله: «هل يدرك شأو من هذه شذور من فضائله، ويسير من محاسنه التي لا يحصى لها عدد؟...». ويخلص من كل ذلك الماوردي إلى نتيجة مفادها « وحقيق على من بلغ في الفضائل غايتها، واستكمل لغايات الأمور آلتها أن يكون لزعامة العالم مؤهلا، وللقيام بمصالح الخلق موكلا»[٩١]، ويبدو أن هذا هو الغرض الأصيل من ذكر كل هذه الفضائل، وهو إثبات أهليته صلى اللّه عليه وسلم لقيادة البشرية، ولتحقيق كمالاتها البشرية، وإن كانت هذه النتيجة ذاتها يمكن أن تستخدم دليلا على صحة نبوته وأظهر أمارة في صدق رسالته: ولذلك عقب الماوردي على الاستنتاج الأول بقوله بعد أن بين التناسب بين شخصية رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم وفضائله، وبين الصلاح المنشود من النبوة والرسالة: «فكان ذلك من أوضح الشواهد على صحة نبوته، وأظهر الأمارات في صدق رسالته فما ينظرها بعد الوضوح إلا مفضوح»[٩٢]. وحري بنا بعد تلخيص فضائل رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم الخُلقية أفعاله وأقواله، كما عرضها الماوردي أن نؤكد جملة من القضايا الجوهرية هي:

بسبيل فطرة وسجية لا عن تعلم ودرس. أما الخصلة الثانية: فهي حفظه لما أطلعه اللّه عليه من قصص الأنبياء مع أممهم، وأخبار العالم منذ بدئ الخليقة، ويرى الماوردي أن سبب ذلك الحفظ والضبط إنما تأتي له من «ذهن صحيح، وصدر فسيح، وقلب شريح»[٨٩]. والخصلة الثالثه: هي إحكامه صلى اللّه عليه وسلم لما شرع بأظهر دليل، وتبيينه لمراده بأوضح تعليل. ويفصل الماوردي ذلك الأمر، ويجعل الخصلة الرابعة هي: فيما أمر به من محاسن الأخلاق، والخامسة هي: في وضوح جوابه إذا ما سئل، وقوة حجاجه إذا ما جودل، والسادسة: أنه صلى اللّه عليه وسلم محفوظ اللسان من الكذب والتحريف في أقواله، والسابعة هي: دقة عبارة في التعبير عن حاجته، والثامنة والأخيرة هي: أنه صلى اللّه علية وسلم أفصح الناس لسانا، وأوضحهم بياناً. ثم استفاض الماوردي في بيان هذه الخصلة بذكر أمثلة كثيرة لإثبات أنه صلى اللّه عليه وسلم قد أوتي جوامع الكلم[٩٠].

إن فضائل أفعاله صلى اللّه عليه وسلم فيما لخّصه الماوردي في ثمانية خصال تدل على الجوانب المتعددة لشخصية الرسول الكريم صلى اللّه عليه وسلم، وتدل كذلك على فهم عميق من الماوردي للجوانب المتصلة بقيادة الناس وسياستهم التي تبلغ مصالحهم في الآجل والعاجل معاً. ويرى الماوردي أن أولى هذه الخصال هي حسن سيرته، وصحة سياسته، وشرحها الماوردي مبيناً كيفية النقلة التي أحدثها الرسول صلى اللّه عليه وسلم في مجتمعه، والتدابير التي اتخذها صنعاً لأمته، وكيف أن هذه القواعد التي اختطها قد انتقلت من السلف إلى الخلف على أكمل وجه؟ وصارت نظاماً مستقراً على الرغم من تقلب صروف الدهر. والخصلة الثانية هي: أنه صلى اللّه عليه وسلم قد جمع بين رغبة في استمال، ورهبة من استطال، ويبين الماوردي كيف أن رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم قد أوتي فهماً عميقاً للشخصية البشرية بتنوعها واختلافها؟ واتخذ التدابير الصالحة لكل نمط، ولكل قبيل ما يلائمه، والخصلة الثالثة: أن شرعته قد أتت توسطاً بين غلو النصارى في التشديد، وتقدير

على تمثل كل هذه القيم بقدر قلة خطورتها وأهميتها. ويلاحظ هذا الأمر في المقارنات التي يمكن أن نعقدها بين صفاته الخلقية، والصفات اللازم توافرها فيمن يأتون بعده في الأهمية من وزراء، وقضاة، وغيرهم، كما سيبين الماوردي في كتابه الأحكام السلطانية حينما يتعرض لهذا الأمر.

رابعاً: رأى الماوردي أن يكون أمر جهاده صلى اللّه عليه وسلم ينفرد بكتاب آخر؛ إذ إن حدود هذا الكتاب – أعلام النبوة – هو بيان «جملة متفقة في أعلام نبوته، وقاعدة مستقرة في ترتيب رسالته، وأحكام شريعته، فأما أحكام جهاده في حروبه وغزواته فسنذكره في كتاب نفرده لسيرته»(٩٣). على الرغم من أنني لم أطلع على هذا الكتاب، ويبدو أن جملاً من معانية ربما ذُكرت في الحاوي، لكن الثابت هو أن الماوردي قد رأى أن موضوع هديه في جهاد الكفار والمنافقين يخرج من إطار مخطط كتاب أعلام النبوة على الرغم من أنه أدخل في شرح السيرة النبوية التي دافع عنها الماوردي في وجه من اتهم أنه صلى اللّه عليه وسلم لم يبُعث باللطف والرحمة، كما هو الحال بالنسبة لأنبياء بني إسرائيل، وغيرهم، وردّ عليهم الماوردي ببيان موضع السيف في النبوة الخاتمة، وأنه ليس بديلاً عن اللطف و الرحمة، ولكن لكل مقام مقال، ولكل حال لبوس، فللسيف موضع إذا لم يكن سواه أبلغ في تحقيق الغرض. وقد ذكر الماوردي «أن السيف إذا كان لطلب الحق كان خيرا، واللطف إذا كان مع إقرار الباطل كان شراً» ويعلل الماوردي ذلك قائلاً: «لأن الشرع موضوع لإقرار الفضائل الإلهية، والحقوق الدينية»(٩٤). ويرى الماوردي أن العرب كانوا أكثر الناس شرّاً وعتوّا؛ ولذلك كان السيف أنفع من اللطف فيهم. ثم يبيّن الماوردي أن الأنبياء السابقين قد جاهدوا بالسيف مثل جهاد إبراهيم عليه السلام للملوك الأربعة، وجهاد يوشع بن نون نيفا وثلاثين ملكا من ملوك الشام، وكيف أنه قتلهم وأبادهم؟ ويبدو أن فرية السيف هذه لم تكن من قبل أهل الملل الأخرى، وإنما الملحدة من المعاصرين للماوردي قد طعنوا في الدين بهذه الكيفية، ويورد الماوردي أبياتا من الشعر في القدح في

أولاً: إذا كان عماد النظرية السياسية هو ممارسة عملية، وقيم تحكم تلك الممارسة، فإن الصورة التي عرض بها الماوردي شخصية الرسول الكريم صلى اللّه عليه وسلم تجمعت فيها كل القيم الفاضلة على المستوى الفردي، والجماعي القيادي، وعليه فإن تجريد الماوردي لتلك القيم من شخصية رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم تمثل قاعدة جوهرية في أي نظرية سياسية تنطلق من قيم الإسلام، كما تمثلتها التجربة النبوية، وإن كانت الخلافة هي ممثلة لامتدادت النبوة في التجربة السياسية اللاحقة دون الوحي، فإن تأصيل القول في فضائل الرسول العملية، والنظرية يعد مربط الفرس في تلك المحاولة.

ثانياً: على الرغم من أن الماوردي أراد من بيان هذه الفضائل الاحتجاج على دلائل النبوة لكن لا شك أن هناك ثمة غرضاً خفياً يلحق بهذا الغرض، وهو أن دلائل النبوة هذه لا تستقيم إلا إذا توصلنا إلى نتيجة مفادها أن حجم الإنجاز القيمي الذي حازه الرسول الكريم صلى اللّه عليه وسلم، إنما هو إنجاز قد بلغ شأواً عظيماً في تثبيت دعائم الكمال البشري، والدعوة إلى صلاح الناس وانقيادهم له بسبب وضوح تلك القيم فيه، وتجسد الفضائل في خلقته، وخُلقه، وأقواله، وأفعاله، وكل ذلك دليل على حسن التدبير وامتلاك ناصية القيادة للبشرية. فإن صحت هذه كقيم ظاهرة للعيان صح أمر النبوة. إذاً فتلك أمارة واضحة على أمر خفي لا يطلع عليه أحد، وهو صدق النبوة. وبهذه الكيفية فإن الدليل الحسي المشاهد على صحة النبوة هو تجسد تلك الفضائل في خلقته، وخُلقه، وأفعاله عليه الصلاة والسلام.

ثالثاً: لابد من التأكيد على أن هذه القيم التي تناولها الماوردي بالشرح و التفصيل إنما تمثل في المقام الأول رؤية الماوردي واختياره، ولكنها كذلك تمثل الفضائل المرعية في الاجتماع السياسي الإسلامي، وعليه نجدها تتكرر في كونها الصفات اللازم توافرها في كل من يتصدى للمناصب القيادية، ابتداءً من الولاية الكبرى والتي هي خلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا، وبقية الولايات التي يقل التأكيد فيها

الماوردي إزاء أمر حساس في شأن من هو أول من أسلم جعلته يتخذ موقفاً مغلفاً يذكر فيه مناقب أبي بكر بعد ذكر الأقوال الثلاثة، ولعله يريد أن يقول: إن الأمر الجوهري ليس هو من هو أول من أسلم وصلى بعد خديجة، ولكن من هو أول من أسهم في بناء الجماعة الوليدة في أول عهدها، والإجابة عن هذا السؤال بينة بالطريقة التي خلص بها الماوردي من هذه القضية الحساسة إلى أمر في غاية الأهمية، وهو كيفية انتقال الإسلام من دين قلة لا يأبه بها إلى دين قد كسب الأنصار والمؤيدين من أعيان قريش. ولعل مسألة أبي بكر هنا لصيقة - فيما بعد- بقضية خلافة النبوة.

خلاصات

لعلّ الذي بينه التحليل السابق هو وضوح ثنائية المتكلم والفقيه في كتاب أعلام النبوة، وربما قيل: أنَّ أصل هذه الثنائية راجع إلى طبيعة موضوع النبوة، حينما ينظر إليه من جهة تاريخية أو ربما بسبب أن موضوع الخلافة الذي هو امتداد تمثل معاني النبوة دون الوحي في التاريخ اللاحق لانقضاء النبوة إنما هو أكثر التصاقاً بموضوعات الفقه، ولكن مقدماته الكلية مستمدة من النبوة؛ لأن الخلافة هي نيابة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدينا، وذلك لا يكون إلا عن طريق الفقه. ومهما كان التبرير لهذه الثنائية فإن من الواضح حقاً أن موضوعي السيرة والرسالة يمثلان بعدين مختلفين لموضع واحد، هو أعلام النبوة، فالخوض في إعجاز الرسالة بالنظر في محتواها وبيان أوجه إعجاز القرآن الكريم كان يكفي في تثبيت دلائل النبوة، ولكن الماوردي لم يرد البقاء في هذا المستوى النظري اللغوي البياني وربما بسبب أن الإمام الباقلاني قد أسهب في بيان هذا الجانب، ولم يترك باباً لمستزيد، وقد لاحظ الماوردي بفطنته الثاقبة أن ثمة مجالاً آخر يحتاج منا إلى مزيد

الأنبياء، منها:

وآخـر يـدعـى بـالسـيـف حـجـتـه   هل حجة السيف إلا حجة البطل»

ويورد الماوردي رد بعض أهل العلم على هذه الأبيات نختصر منها ما جاء في ذكر حجة السيف:

« وصاحب السيف كان السيف حجته   بـعـد الـبـيـان عن الإعجاز والمثل»(٩٥)

ويبدو واضحاً أن الماوردي قد لمس أن موضوع جهاده صلى الله عليه وسلم قد أثار بعض الشبهات؛ ولذلك رأى أن يرد عليها في كتاب منفصل مبيّنًا فيها دلائل النبوة وإعجازها حتى في حال الجهاد، واكتفى في كتاب أعلام النبوة ببيان ألاَّ تعارض بين السيف واللطف بالنسبة للنبوة الخاتمة.

خامساً: حينما جاء الماوردي لموضع في غاية الحساسية هو من هو أول من أسلم بعد خديجة ذكر ثلاثة أقوال في هذا الشأن بأسانيدها. أولها: أن أول من أسلم علي بن أبي طالب، وثانيها: أن أول من أسلم وصلى هو أبو بكر الصديق، والقول الثالث: هو أن أول من أسلم هو زيد بن حارثة. ويبدو واضحاً أن الماوردي لم يرجح صراحة بين هذه الأقوال الثلاثة، وإنما أسند كل قول لرواية، ولكنه في الفقرة التالية لهذا الأمر قال: «وجعل أبو بكر يدعو إلى الإسلام من يثق به؛ لأنه كان تاجراً ذا خلق، وكان أنسب قريش، وأعلمهم بما كانوا عليه من خير وشر...»(٩٦). ويذكر الماوردي بعد ذلك كيف أنه قد أسلم على يد أبي بكر عثمان بن عفان، وطلحة بن عبدالله، والزبير بن العوام، وسعد بن أبي وقاص، وعبدالرحمن بن عوف، ويختم الماوردي ذلك بالقول: « فصاروا مع من تقدم ثمانية نفر هم أول من أسلم وصلي»(٩٧). ولعل حصافة

بالنسبة للإمارة، وولاية القضاء، وبقية الولايات العامة والخاصة، حيث إن الوصف الذي يجمع بينها أنها استنابة، وهذه النيابة تتم بعقد، والشخص الذي ينوب له صفات حسب خطورة منصبه، فإن كانت استنابة في مقام وزارة التفويض فإن صفات المولى لهذا المنصب لن تقل عن صفات الإمام نفسه، إلا أنها لا يشترط فيها النسب، وذلك بسبب عموم النظر، ويرى الماوردي أن « يحتاج فيها إلى شرط زائد على شروط الإمامة، وهو أن يكون من أهل الكفاية فيما وكَّل إليه من أمر الحرب والخراج»[٩٨]. والناظر في جملة الشروط التي يجب توافرها فيمن يتقلد هذه الولايات يجد أن القدر المشترك بينها هو جملة من الشروط الأخلاقية التي توسع الماوردي في بيانها على أتم وجه في كتاب أعلام النبوة، لشرف أخلاق رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم، وكمال فضائله القولية والفعلية. وعليه إن كان أصل الاستنابة هو القيام بمهام المنيب فلا بد من توافر شروط تجعل الناس أطوع في قبول ذلك المولى عليه، كما كانوا في حال قبولهم صاحب الشرع، ولا يكون ذلك إلا باستمرار جملة من الصفات الخلقية والخُلقية التي كانت لصاحب الشرع، وتكون بدرجة موازية لها وإن لم تكن مساوية لها في كل التفاصيل عند الخلقية. إذاً فكرة الاستنابة هذه هي التي جعلت فهم الجانب الخلقي والخلقي للنبوة مقدمة لازمة للتنظير لكيفية تراتب الولايات على الأصل الذي قامت عليه الاستنابة، وتتكرر هذه المقايسة في كتاب الأحكام السلطانية بصورة تجعلك مضطراً إلى فهم هذا الأصل حتى تستوفي للمقايسة شروطها اللازمة. ولذلك فإن الدعوى الأساسية التي قمنا لإثباتها هي أهمية قراءة كتاب أعلام النبوة كمقدمة لازمة لكتاب الأحكام السلطانية. ويمكننا إضافة كتاب السِّيَر من **الحاوي الكبير**، الذي يبدو واضحا أن الماوردي قد كتبه بعد أعلام النبوة؛ إذ إنه في ختام أعلام النبوة نبه على أنه سيتناول موضوع جهاده صلى اللّه عليه وسلم في كتاب لاحق. ولعلّ ابتداء كتاب السير بمقدمة هي تلخيص شامل لموضوعات كتاب أعلام النبوة يبين الصلة الواضحة بينهما.



عناية، وهو مجال الاحتجاج بالسيرة على صحة الرسالة أي مقلوب البرهان الذي استقر عند المتكلمين. وقد توسع الماوردي في هذا الشأن بسبب فهمه لأهمية السيرة في بناء الخيال الديني السياسي لعامة المسلمين. إذ إن الحجج التي يسوقها المتكلمون في هذا المضمار إنما هي للخاصة، وهي لاشك لا تصلح لإقناع العامة. وذلك لا يعني أن الماوردي كان يكتب للعامة في هذا السفر، ولكنه أراد التوسط فبدأ مثلما يبدأ المتكلمون في بيان أنواع الأدلة، ومراتبها، ثم في بيان البراهين في إثبات مجال الإلهيات والنبوات، ثم في إثبات نبوة محمد صلى اللّه عليه وسلم، ولكنه لم يقف عند ذلك، وإنما انتقل إلى بيان السيرة النبوية، والاحتجاج بها لإثبات صحة الرسالة. ولعلّ الاحتجاج بالسيرة لإثبات الرسالة قد جره للحديث عن مسائل أقرب إلى عقول العامة، وأدخل في مسائل الفقه منها من مسائل علم الكلام. ولعلّ طريقة الماوردي تلك هي التي جعلت كتاب أعلام النبوة يعج بالأخيلة و المُثل التي تجسدت فيها معاني النبوة عبر تاريخ متماسك، وواضح المعالم. وقد ربط الماوردي ذلك التاريخ بماضي أجداد رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم وبقريش ومكة، وربط ذلك التاريخ بامتدادات التاريخ السياسي الإسلامي حتى عصر الماوردي وإرهاصات ما بعده إلى انقضاء مدة العالم فهذا التصور الواقعي التاريخي والقيمي الديني لا يمكن الربط بينه إلا بهذه الثنائية التي تجلب في عمله كفقيه و كمتكلم.

والمقدمة السابقة تقودنا إلى جملة من التقريرات التي قد تفيد في فهم المنطلقات الكلية التي عبر عنها الماوردي في أعلام النبوة واتخذها مقدمات بنى عليها فقهه في الأحكام السلطانية، وهذه التقريرات نوجزها في الآتي:

أولاً: إن عمل الماوردي في أعلام النبوة إنما كان مقدمة لعمل مهم في تاريخ فكرنا السياسي، وهو كتاب الأحكام السلطانية، حيث إن الوصف الأساسي لأي من تلك الولايات الدينية ابتداء من الإمامة نفسها أنها «استنابة» عن مقام النبوة، وتأتي بها وزارة التفويض والتي هي «استنابة» أخرى، وتفويض من الإمام للوزير، وكذا الحال

المتكلمين والفقهاء، وبسبب أن موضوع النبوة أدخل في مجال علم الكلام فلم يجد الماوردي بدأً من النزول على طريقهم، لكنه عّبر عن تبّرمه بطرائقهم في الإثبات في مواضع شتّى، لعلّ أهمها موضوعان أثنان فيهما انحاز إلى جانب الفقهاء أولهما: حينما ناقش قضية الأخبار وكيفية الاحتجاج بها، وفيه أن الماوردي يحتج بطبع الأعرابي وهو طفيل الغنوى - السليم من التكلّف، والصادر عن بديهة خلصت من التعمق والتعسف - يستدل بها الماوردي، مثبتاً العلم بأخبار الاستفاضة والتواتر في قول ذلك الأعرابي:

تأوبني هم من الليل منصب ... وجاء من الأخبار ما لا يكذب
تظاهرت حتى لم تكن لي ريبة ... ولم يكن فيما أخبروا متعقب(١٠٠)

لكن الماوردي في كتاب الأحكام السلطانية يتخذ موقفاً واضحاً من منكري خبر الواحد قائلا: «فأما ولاية من لا يقول بخبر الواحد فغير جائزة، لأنه تارك لأصل قد اجتمعت عليه الصحابة، وأكثر أحكام الشرع عنه مأخوذة، فصار بمنزلة من لا يقول بحجية الإجماع الذي لا تجوز ولايته لرد ما ورد النص به»(١٠١).

وثانيهما: حينما أراد بيان كيف أن الرئاسة قد انتقلت في آباء رسول لله صلى اللّه عليه وسلم، وأنه لم يكن منهم أحد خامل الذكر، إلى أن بلغ الأمر شأوا عظيما عند عبد المطلب «وصار عبد المطلب سيدا، عظيم القدر، مطاع الأمر، نجيب النسل، حتى مر به أعرابي، وهو جالس في الحجر وحوله بنوه كالأسد » قال ذلك الأعرابي كلاماً هو خلاصة حجة الماوردي في هذا الباب « فقال: إذا أحب اللّه إنشاء دولة خلق لها أمثال هؤلاء، فأنشأ اللّه لهم بالنبوة دولة خلد بها ذكرهم، ورفع بها قدرهم، حتى سادوا الأنام، وصاروا الأعلام»(١٠٢).

لعلّ في هذين المثالين السابقين بياناً، لأن ثنائية الفقيه والمتكلم التي عالج بها

ثانياً: يبدو واضحاً أن الماوردي لم يكن مهتماً بالإشارة إلى مصادره في كتاب أعلام النبوة، وإن كان من الواضح أنه قد اعتمد على مصادر السيرة النبوية والتاريخ الديني للأمم السابقة كما صاغه الطبري وغيره، كذلك فإنه قد اعتمد على كتب الإعجاز، ومؤلفات علم الكلام في إثبات دلائل النبوة، ويبدو أنه لم يكن مسبوقاً بالطريقة التي ركبت بها حجة كتابه الأساسية في إثبات النبوة من أعلامها، وكذلك الاحتجاج على الرسالة بالسيرة. ولكن في كتاب الأحكام السلطانية يبدو أن الموضوعات التي تناولها قد سبقه إليها الفقهاء والمتكلمون كل في مجاله، وربما لم يتوافر لأي منهما جمع هذه الموضوعات على صعيد واحد كما فعل المارودي وأبو يعلى، وربما يرى البعض أن كلاً من الماوردي وأبي يعلى قد نظرا في مصدر آخر جمع هذه الموضوعات بالكيفية التي ظهرت فيها في كتابي الأحكام السلطانية عند كل من الماوردي وأبي يعلى ، ولكن يبدو أنه ليس ثمة ما يثبت هذا الزعم خاصة وأن الماوردي قد تباهى في خاتمة كتابه عن الحسبة «وقد أغفل الفقهاء بيان أحكامها ما لم يجز الإخلال به، وإن كان أكثر كتابنا هذا يشتمل على ما قد أغفله الفقهاء أو قصروا فيه فذكرنا ما أغفلوه واستوفينا ما قصروا فيه»[٩٩]. وقد يصح القول: إن المادة العلمية المتعلقة بالأحكام السلطانية إنما تجمعت في كتب الفقهاء تحت أبواب متفرقة، وفي مباحث متشعبة، وبعضها قد تناوله المتكلمون كذلك في مدوناتهم فيما يخص الإمامة، ولكن أن يفرد لها كتابٌ يجمعها على صعيد واحد بالصورة التي أتى بها الماوردي، أو أبو يعلى فذلك أمر يبدو أنه فريد في نوعه. إذاً على الرغم من معرفتنا بمصادر الماوردي في كلا الكتابين: أعلام النبوة، والأحكام السلطانية، يبدو أن دخول الماوردي في هذين النوعين من التأليف قد أحدث نقلة نوعية فيهما، وتبدو قيمة النقلة النوعية التي أحدثها الماوردي في هذين المضمارين من التأليف جلية حال الجمع بينهما للتعبير عن التنظير الفقهي والكلامي لمؤسسة الخلافة.

ثالثاً: إن الطريقة التي احتج بها الماوردي في كتابه أعلام النبوة تجمع بين نظر

التي صاغ بها حجته الأساسية، والأمثلة الموحية التي استخدمها، والتي لم يدخر فيها جهداً إلا واستخدمه ابتداءً من الشواهد الشعرية، وانتهاءً بهواتف الجن. كل ذلك والماوردي واعٍ بأنه لا يحتج – فقط– بطريقة كلامية باردة، لإثبات دلائل النبوة، وإنما يعمل على تجميع أطراف الدليل لصياغة مخيال ديني سياسي، وذلك باختيار أمثلة بعينها، وتعميق مناقب أناس بعينهم، ومحاولة عقد موازنة بين هذه الاختيارات حتى لا يطغى فيها اتجاه على الآخر، وكل ذلك – أيضا – في سعي منه دءوب للحفاظ على وحدة الأمة من خلال ذلك المخيال الديني السياسي، والذي يكفل استمرارية مؤسسة الخلافة منذ نشأتها إلى زمان الماوردي.

خامساً: إن الموقف الذي اختاره المارودي لنفسه لكتابة نص أعلام النبوة لهو موقع يعبر عن موقف سياسي واضح إزاء الخلافة العباسية في زمانه، فالطريقة التي عالج بها مناقب العباس رضي اللّه عنه، وكذلك خلفاء بني العباس، لا سيما المأمون تدل على انتماء واعتداد بالخلافة العباسية، ويتضح ذلك في روايته لإنذاره صلى اللّه عليه وسلم فيما «رواه عبداللّه بن عباس عن أبيه: أن النبي صلى اللّه عليه وسلم نظر إليه مقبلا فقال: هذا عمي أبو الخلفاء الأربعين أجود قريش كَفّاً، وأن من ولده السفاح والمنصور والمهدي». وتبدو أهمية الخبر في قوله « يا عم بي فتح اللّه هذا الأمر وبرجل من ولدك يختم»[١٠٤].

ولعلّ في هذه الرواية مؤشراً واضحاً على أن خاتم الخلفاء سيكون من بني العباس ولا ندري هل أسقط الماوردي أمر المهدي المنتظر الذي سيكون من نسل الحسن بن علي أم أن المقصود بهذا الخبر – فقط – بيان سلسلة خلفاء بني العباس دون الحديث عن خاتم حقيقي لخلافة النبوة. والذي يهمنا هو أن الماوردي قد اتخذ لنفسه ذات الموقع في كتاب الأحكام السلطانية، وهو موقع يدل على موقف قيمي أخلاقي من سجل الخلافة العباسية، لتثبيت أركانها، لضمان استمرارية مؤسسة الخلافة على الرغم من النقد الذي يمكن أن يوجه إليها، لكن حينما تكون المفاضلة

الماوردي نصي أعلام النبوة، والأحكام السلطانية لم يلتزمها في كل الأحوال، وإنما كان أميل إلى الانحياز إلى طريقة الفقهاء في الاحتجاج والتقليل من شأن براهين المتكلمين. لكن كل ذلك لا ينفي أصل أن كتابي أعلام النبوة، والأحكام السلطانية على وجه الخصوص بطبيعة موضوعه تتداخل فيه صناعتا الفقه والكلام. ولا شك أن ثنائية الفقيه والمتكلم قد أحدثت توتراً في نسق الكتابة عند الماوردي حال تناوله لموضوعي أعلام النبوة، والأحكام السلطانية، لكنه كان دائماً يكتب في الموضوعين من موقع يبدو عليه أنه يعلو على صناعتي الفقه و الكلام معا، حيث إنه كثيراً ما يجادل الفقهاء بجملة من المبادئ التي تتجاوز أفق صناعتهم، وكذا الحال بالنسبة للمتكلمين؛ ولذلك من التعسف وصف كتاب الأحكام السلطانية بأنه كُتب لبيان موقف الفقه الشافعي من هذه المسائل، أو بيان موقف علم الكلام الأشعري من قضايا النبوات في أعلام النبوة. إنما الصواب محاولة الوعي بهذه الثنائية الكلامية الفقهية التي تحرك في مجالها الماوردي؛ وهو يعالج موضوعي أعلام النبوة، والأحكام السلطانية، وعمل على تجاوزها في بعض المواقع.

رابعاً: لا يمتري أحد في الوضع المركزي الذي تحتله ظاهرة النبوة في الفكر السياسي الديني عند الماوردي. فالنبوة هي التي بها تعم المصالح؛ لأنه بسببها يستقيم نظام العالم بما تأتي به من الشرائع التي ترغِّب الناس في الطاعات، وتكفهم عن المعاصي « فيعم الخير بالرغبة، وينحسم الشر بالرهبة. وهذا لا يستقر في النفوس إلا برسل مبلغين عن اللّه ثوابه فيما أمر، وعقابه فيما حظر»[١٠٣].

ولأن مؤسسة الخلافة هي امتداد لظاهرة النبوة دون الوحي، فهي كذلك تكمل ذلك العمل على سبيل النيابة عن صاحب الشرع. والذي نجح الماوردي في بيان معالمه بصورة مؤثرة وموحية هو إعادة كتابة السيرة النبوية من موقع أعلام النبوة، بغرض التأثير في المخيال الديني السياسي لدى المسلمين، وهذه المحاولة في التأثير في المخيال السياسي الديني لدى المسلمين قد بلغت مدى بعيداً عند الماوردي بالطريقة

الحواشي

1- Studies on the Civlilzation od Islam, Hon A. R. Gibb, ed. By Stanford J. Shaw and William R.Plok, (Boston: Beacon Press,1962),p.151,165.

انظر رضوان السيد: الأمة و الجماعة و السلطة، (بيروت: دار اقرأ، ١٩٨٤)، حيث حاول رضوان السيد إعادة قراءة الماوردي و آخرين في سياق جديد. ولعل دراسة د. سعيد بنسعيد: الفقه والسياسة (بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٢)، من أهم ما كتب في اتجاه هذا البحث في النظر إلى الماوردي. انظر كذلك

2- Revelation: Mawari and After. Hanna Mikhail, (Idinburgh: Idinburgh University Press, 1995).

٢- الماوردي : أعلام النبوة، ص ١٦.

٣- المصدر نفسه، ص ١٦.

٤- المصدر نفسه، ص ١٦.

٥- المصدر نفسه، ص ١٥.

٦- المصدر نفسه، ص ١٧. و لعلّ اتهام البعض له بالاعتزال له ما يسوغه. انظر ما ذكره ابن السبكي في طبقات الشافعية الكبرى، (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، ١٩٦٧)، ج٥، ص ٢٦٧.

٧- المصدر نفسه، ص ١٨.

٨- المصدر نفسه، ص ٢٨

٩- القاضي أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني: تمهيد الأوائل و تخليص الدلائل، (بيروت: مؤسسة الكتاب الثقافية، ١٩٩٣).

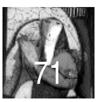
١٠- علي بن محمد حبيب الماوردي: الأحكام السلطانية و الولايات الدينية، (القاهرة: دار الفكر، ١٩٨٣)

١١- أعلام النبوة ص ٣٤ - ٣٧

١٢- المصدر نفسه، ص ٥٤.

١٣- المصدر نفسه، ص ٧٠.

١٤- المصدر نفسه، ص ٧٠.



بين استمرار المؤسسة وبين نهايتها فإنه لا بدّ من إيجاد كل المبررات الخلقية للدفاع عن استمرارها، ولا شك أن في استمرارها ضمانة حقيقية لوحدة الأمة. ومن هذه المسلمات المعقدة المترابطة معنى الموقع السياسي الأخلاقي الذي اتخذه الماوردي لنفسه على الرغم من معرفتنا بشدة وقوف الماوردي مع الحق في مواقف أقل مبدئية[١٠٥]. حينما أراد الخليفة أن يزاد في ألقاب جلال الدولة ابن بويه: شاهنشاه الأعظم ملك الملوك، فأفتى بعض الفقهاء بالمنع، لأن إطلاق ملك الملوك لا يقال إلا لله عز وجل، وقد ذهب إلى ذلك الماوردي، والبعض الآخر من الفقهاء قال: بجواز الأمر. وحدثت قطيعة بين جلال الدولة والماوردي، انتهى الأمر بأن اعترف جلال الدولة بمبدئية موقف الماوردي في هذا الشأن، وارتفع الماوردي بذلك في عين جلال الدولة. لكن الناظر في موقف الماوردي من تاريخ الخلافة العباسية يجد نزعة عباسية قوية، لكن يبدو أن مبرر هذه النزعة هو بعد نظر الماوردي في أهمية النظر بنوع من الواقعية لمؤسسة الخلافة، وحصر التنظير القيمي الأخلاقي في زمن النبوة وتجربتها السياسية التي امتدت إلى الخلافة الراشدة. أما التجربة السياسة المعاصرة للماوردي فهي محكومة بتلك القيم التي جردت من الفعل السياسي الذي وقع في مرحلة النبوة وامتداداتها في الخلافة الراشدة، وفوق هذا وذاك فإن التجربة السياسية المعاصرة له إنما تمثل استمرارية لمؤسسة الاستنابة النبوية.

٤٠- الأحكام السلطانية، ص٥، وانظر كذلك الماوردي: الحاوي الكبير، (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٤)، ج١٨، ص ١٠٤-١٠٨.

٤١- أعلام النبوة، ص ١٥٤.

٤٢- يراجع في ذلك كتاب الفتن في كتب الحديث: صحيح البخاري، ومسلم، وسنن أبي داود، فكلها تؤكد هذا المعنى من أن مقتل عمر بن الخطاب كان فتحاً لباب الفتن، ولم يكن ذلك الأمر خافياً على الماوردي.

٤٣- أعلام النبوة، ص ١٥٥.

٤٤- المصدر نفسه، ص ١٥٥.

٤٥- المصدر نفسه، ص ١٥٦.

٤٦- المصدر نفسه، ص ١٥٦.

٤٧- المصدر نفسه، ص ١٥٧.

٤٨- الأحكام السلطانية، ص٦٩ ، ٧٢ - ٧٦.

٤٩- أعلام النبوة ص ٢١٥. وقد أعاد الماوردي هذا الأمر في كتاب الحاوي في مقدمة حديثه في كتاب التفسير، انظر الحاوي، ج١٨، ص ٣ - ٨.

٥٠- أعلام النبوة، ص ٢١٥.

٥١- المصدر نفسه، ص ٢١٥.

٥٢- المصدر نفسه، ص ٢١٨-٢١٩.

٥٣- المصدر نفسه، ص ٢٢٠.

٥٤- المصدر نفسه، ص ٢٢٠.

٥٥- المصدر نفسه، ص ٢٢١.

٥٦- المصدر نفسه، ص ٢٢١.

٥٧- المصدر نفسه، ص ٢٢١.

٥٨- المصدر نفسه، ص ٢٢١.

٥٩- ابن خلدون: مقدمة، (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، بدون تاريخ).

٦٠- أعلام النبوة، ص ٢٢١.

٦١- المصدر نفسه، ص ٢٢١.

٦٢- المصدر نفسه، ص ٢٢٢.

١٥- المصدر نفسه، ص ٧٠.

١٦- المصدر نفسه، ص ١٧٩.

١٧- المصدر نفسه، ص ٢٠٣.

١٨- المصدر نفسه، ص ١٥.

١٩- المصدر نفسه، ص ٧٤.

٢٠- المصدر نفسه، ص ٧٥.

٢١- المصدر نفسه، ص ١٢٣-١٢٥.

٢٢- المصدر نفسه، ص ١٢٥.

٢٣- المصدر نفسه، ص ١٢٥.

٢٤- نفس المصدر، ص ١٢٦.

٢٥- المصدر نفسه، ص ١٢٧.

٢٦- المصدر نفسه، ص ١٢٧.

٢٧- المصدر نفسه، ص ١٢١ . يذكر الماوردي هذا الخبر في معرض حديثه عن غزوة ذات العشيرة في الحاوي، ج ١٨، ص ٢٤، دون أن يلحق به مقالة رسول الله صلى الله عليه وسلم لعمار بن ياسر.

٢٨- المصدر نفسه، ص ١٣١.

٢٩- المصدر نفسه، ص ١٣١.

٣٠- المصدر نفسه، ص ١٤٠.

٣١- المصدر نفسه، ص ١٤٠.

٣٢- المصدر نفسه،ص ١٤٠.

٣٣- المصدر نفسه، ص ١٤٨.

٣٤- المصدر نفسه، ص ١٤٩.

٣٥- المصدر نفسه، ص ١٤٩.

٣٦- المصدر نفسه، ص ١٥٠.

٣٧- المصدر نفسه، ص ١٥٢.

٣٨- المصدر نفسه، ص ١٥٣-١٥٤.

٣٩- المصدر نفسه ، ص ١٥٤.

٨٨- المصدر نفسه، ص ٢٥٦-٢٦٢.

٨٩- المصدر نفسه، ص ٢٦٤.

٩٠- المصدر نفسه، ص ٢٦٦- ٢٦٨.

٩١- المصدر نفسه، ص ٢٧٤.

٩٢- المصدر نفسه، ص ٢٧٤.

٩٣- المصدر نفسه، ص ٢٨٧.

٩٤- المصدر نفسه، ص ١٨٢.

٩٥- المصدر نفسه، ص ١٨٢ - ١٨٤.

٩٦- المصدر نفسه، ص ٢٨٤.

٩٧- المصدر نفسه، ص ٢٨٥.

٩٨- الأحكام السلطانية، ص٢٠.

٩٩- الأحكام السلطانية، ٢٢٣

١٠٠- أعلام النبوة، ص ١٢٥.

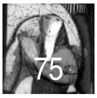
١٠١- الأحكام السلطانية، ص٦٠.

١٠٢- أعلام النبوة، ص٢٢٩.

١٠٣- المصدر نفسه، ص ١٢.

١٠٤- المصدر نفسه، ص ١٥٧.

١٠٥- انظر تاج الدين السبكي: طبقات الشافعية الكبرى، (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحليبي و شركاؤه، ط، ١٩٦٧)، ج ٥، ص ٢٧٠-٢٧١.



٦٣- المصدر نفسه، ص ٢٢٩.

٦٤- المصدر نفسه، ص ٢٢٩.

٦٥- المصدر نفسه، ص ٢٣٨.

٦٦- المصدر نفسه، ص ٢٣٩.

٦٧- المصدر نفسه، ص ٢٢٤.

٦٨- المصدر نفسه،ص ٢٢٥.

٦٩- المصدر نفسه، ص ٢٢٧.

٧٠- المصدر نفسه،ص ٢٣٣.

٧١- المصدر نفسه، ص ٢٢٦. و انظر الماوردي: تسهيل النظر و تعجيل الظفر، (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨١).

٧٢- المصدر نفسه، ص ٢٤٤.

٧٣- المصدر نفسه، ص ٢٤٥.

٧٤- المصدر نفسه، ص ٢٤٥.

٧٥- المصدر نفسه، ص ٢٥٢.

٧٦- المصدر نفسه، ص ٢٤٤. لكنه في كتابي الأحكام السلطانية، وكتاب السير من الحاوي الكبير أشار إلى مصادره بالتفصيل.

٧٧- أعلام النبوة، ص ٢٥٤.

٧٨- المصدر نفسه، ص ٢٥٤

٧٩- المصدر نفسه، ص ٧٥.

٨٠- المصدر نفسه، ص ٧٤.

٨١- المصدر نفسه، ص ١٧١.

٨٢- المصدر نفسه، ص ٩٨.

٨٣- المصدر نفسه، ص ٢٥٤-٢٥٥.

٨٤- المصدر نفسه، ص ٢٥٩-٢٦٠.

٨٥- تسهيل النظر، ص١١٠-١١٥.

٨٦- أعلام النبوة، ص ٢٥٨.

٨٧- المصدر نفسه، ص ٢٥٥.

The Relationship between Job Satisfaction

and the following variables: education, specialization, marital status, experience, and salary of the Bahraini women public librarians in between Authenticity and Modernity

Dr. Rebhi Mostafa Alian

Abstract

This research aimed at studying the relationship between job satisfaction of the Bahraini women public librarians, and the following variables education, specialization, marital status, experience, and salary. The sample of the study consisted of 60 Bahraini women working in public libraries. A 20 -items questionnaire was used as the main instrument of the study. Means and one-way-ANOVA were applied for statistical analysis. The results showed that the Bahraini women public librarians were very satisfied on : relationships with colleagues, managers, library users; job security; and the nature if the job respectively. They were least satisfied with opportunities of Job development; salary; motivations; job rules and policies; opportunities of participating in planning and decision making; job rules policies; opportunities of participating in planning and decision making; job acheivement; and job environment. The results also showed that the study variables, especially experience and education, were responsible for significant differences in some variables of women job satisfaction. Some recommendations were suggested to enhance women's job satisfaction.

العلاقة بين الرضا عن الوظيفة

وكل من: المؤهل الدراسي، والتخصص، والحالة الاجتماعية، والخبرة، والراتب لدى المرأة البحرينية العاملة في المكتبات العامة

د. ربحي مصطفى عليان *

ملخص البحث

هدف هذا البحث دراسة العلاقة بين الرضا عن الوظيفة لدى المرأة البحرينية العاملة في المكتبات العامة، وكل من: المؤهل الدراسي، والتخصص، والحالة الاجتماعية، والخبرة، والراتب. وقد تكونت عينة الدراسة من ٦٠ فرداً من العاملات في المكتبات العامة بمملكة البحرين. أما أداة الدراسة فكانت استبانة تتكون من (٢٠) فقرة تمثل أبعاد الرضا عن الوظيفة في المكتبات العامة. وقد أظهرت النتائج أن أكثر الجوانب الوظيفية التي كانت المرأة البحرينية راضية عنها هي على التوالي: العلاقات مع زميلات العمل، والعلاقات مع الرؤساء والمسئولين، والعلاقات مع رواد المكتبة، والأمن والاستقرار الوظيفي، وطبيعة المسئوليات في المهنة. أما أقل الجوانب الوظيفية التي كانت المرأة البحرينية راضية عنها فهي على الترتيب: فرص النمو والتطور المهني، والراتب الشهري، والحوافز الوظيفية، وأنظمة العمل وسياساته وقوانينه، والظروف البيئية للعمل. كما أظهرت النتائج أن متغيرات الدراسة، وخاصة الخبرة، والمؤهل الدارسي قد أثرت في درجة رضا المرأة البحرينية على جوانب الرضا عن الوظيفة. وقد خلصت الدراسة إلى بعض التوصيات لرفع درجة الرضا عن الوظيفة لدى المرأة البحرينية العاملة في المكتبات العامة.

---

* ***أستاذ علم المكتبات المشارك، كلية التخطيط والإدارة، جامعة البلقاء التطبيقية، الأردن***

المكتبات العامة، وأعطتها الحكومات ما تستحق من اهتمام وعناية، كما بدأ الاهتمام بقضية توفير المكتبيين المتخصصين للعمل في هذه المكتبات. وقد لجأت البحرين- كبقية الدول العربية- إلى عدة طرق لتوفير الكادر البشري المتخصص، أو المتدرب لمكتباتها العامة، منها: عقد الدورات التدريبية داخل البحرين، ومنها: إيفاد وابتعاث الطلبة والعاملين في المكتبات إلى الخارج للدراسة، أو لحضور الدورات، والندوات، والحلقات الدراسية، والمؤتمرات في مجال علوم المكتبات والتوثيق والمعلومات (عليان، ١٩٩٤).

ويُعَدُّ الرضا عن الوظيفة لدى العاملين في المكتبات بشكل عام مسألة مهمة بالنسبة لهم، ولمجتمع المستفيدين من المكتبات، خصوصا في وقت تعددت فيه مهماتهم الوظيفية، وأدوارهم، نتيجة لكثير من المتغيرات العلمية، والثقافية، والاجتماعية، والتربوية، والتقنية، وغيرها، والتي حدثت في السنوات الأخيرة، وأثرت في مهنة المكتبات، وأوجبت التأكيد على أهمية إعداد العاملين في المكتبات، وتأهيلهم وتوفير الحوافز المادية والمعنوية التي من شأنها تنمية انتمائهم للمهنة.

ونظرا لأهمية العنصر البشري في المكتبات العامة بوصفه المحور الأساس للعمليات، والخدمات المكتبية المختلفة، فإن الاهتمام بدرجة رضا العاملين في هذا المجال عن عملهم، يُعَدُّ أمراً مهما؛ إذ إن لكل فرد حاجاته الفيزيولوجية، والاجتماعية، والنفسية. وهذه الحاجات تولد عنده نوعاً من التوتر إذا لم يتم إشباعها بالشكل المتوقع. ويُعَدُّ العمل، أو الوظيفة التي يقوم بها الفرد من المصادر الرئيسة لإشباع هذه الحاجات، وبالتالي الشعور بالرضا الذي يؤثر في الإنجاز والإنتاجية. وقد أوضحت الدراسات أن عدم الرضا عن الوظيفة ارتبط بشكل واضح مع بعض مظاهر وسلوكيات العمل، مثل: التغيب وترك العمل، والتذمر والشكوى، وسوء العلاقات مع الزملاء، ونشر الإشاعات، وخلق المشكلات، وإتلاف أدوات العمل (Mankin, 1978) (عوامله، ١٩٩٠).

مقدمة الدراسة:

تعد المكتبات العامة من أهم المؤسسات التي يتعامل معها الأفراد؛ وذلك بسبب علاقتها الوثيقة والمباشرة بالثقافة الجماهيرية، والتعليم في كافة مستوياته، والبحث العلمي، وخطط التنمية الاجتماعية المختلفة. ولا يمكن للمكتبات العامة أن تقوم بدورها بفاعلية ما لم تتوافر لها مجموعة من المتطلبات الأساسية التي يأتي على رأسها الكادر البشري المدرب والمتخصص. صحيح أن المكتبات العامة تحتاج إلى مبان مناسبة، وإلى أثاث، وأجهزة، ومصادر مختلفة للمعلومات، وإلى ميزانية لتشغيلها، ولكنها تحتاج قبل ذلك كله إلى كوادر بشرية مؤهلة، وقادرة على التعامل مع هذه المتطلبات، وإدارتها وتشغيلها من أجل خدمة المجتمع.

ولذا تعد عملية تدريب العاملين وتأهيلهم وإشباع حاجاتهم المختلفة من القضايا الجوهرية والملحة التي تشغل بال القائمين على المكتبات العامة بشكل عام، وتلك التي تسعى إلى تقديم خدمات مكتبية أفضل لمجتمعها بشكل خاص. ويعود عجز كثير من المكتبات العامة في بلادنا العربية عن القيام بدورها بفعالية ونجاح، إلى النقص الواضح في الجهاز الوظيفي، وبخاصة النقص في المتخصصين القادرين على القيام بالوظائف، والأنشطة، والخدمات الفنية المطلوبة، والمتوقعة من هذه المكتبات. فالمعروف أن تنظيم المكتبات، بغض النظر عن نوعها، يعد الخطوة الأولى لتقديم خدمات متطورة، ومن الصعب أن يتم هذا التنظيم في غياب العنصر البشري المتخصص في هذا المجال، والذي يتوافر لديه شعور بالرضا عن الوظيفة، أو المهنة التي تمارسها.

لقد بدأت الدول العربية، ومنها البحرين منذ منتصف هذا القرن، تدرك أهمية المكتبات العامة، كمراكز لخدمة المجتمع والنهوض به، ودورها المتميز في التنمية الاجتماعية، والتربوية، والثقافية، والاقتصادية، والسياسية. وكنتيجة طبيعية أنشئت

ويُعَدُّ عام ١٩٢٨ عام التحول بالنسبة للمرأة البحرينية، حيث افتتحت في هذا العام أول مدرسة للبنات. وقد أخذت المرأة البحرينية بعد ذلك، وبخاصة مع أوائل الخمسينات من هذا القرن تشق طريقها بإصرار لتكون عضوا فعّالا، ومنتجاً في المجتمع، بعد أن كانت تعيش على هامشه، تستهلك، ولا تنتج، تأخذ، ولا تعطي. وبعد أن اقتحمت المرأة البحرينية ميدان التعليم بات من الطبيعي أن تكون الخطوة التالية هي اقتحام ميادين العمل الأخرى. ففي عام ١٩٤١ دخلت ميدان الصحة كممرضة. وفي عام ١٩٥١ شهدت البحرين ميلاد أول تنظيم نسائي وهو جمعية نهضة فتاة البحرين. (البحرين، وزارة الإعلام،-١٩٩).

وقد دخلت المرأة البحرينية مجال المكتبات العامة لأول مرة عام ١٩٧٠، وحققت نجاحاً ملموسا في المدة الأخيرة، وبدأت تشكل نسبة مرتفعة من مجموع العاملين في هذا المجال (٩٠٪ تقريباً)، كما هو الحال في بعض الدول المتقدمة، مثل: فرنسا حيث تتفوق المرأة على الرجل عدديا في مجال المكتبات العامة بنسبة ملحوظة. وعلى الرغم من ذلك فإن هناك غياباً واضحاً للبحوث والدراسات حول مدى رضا المرأة العاملة في المكتبات العامة في مملكة البحرين عن المهنة، أو الوظيفة، ومن هنا جاءت مشكلة هذه الدراسة، وأهدافها، وأهميتها.

أهداف الدراسة :

يهدف الجانب النظري لهذه للدراسة إلى التعريف بمفهوم الرضا عن الوظيفة، ونظرياته، وأبعاده، أو العوامل المؤثرة فيه، وإلى التعريف بواقع المكتبات العامة في دولة البحرين. أما الجانب الميداني، أو التطبيقي للدراسة فيهدف إلى:

أولاً: التعرف على درجة الرضا عن الأبعاد المختلفة للوظيفة لدى المرأة البحرينية العاملة في المكتبات العامة.

ثانياً: دراسة أثر كل من المتغيرات التالية في الأبعاد المختلفة للرضا عن الوظيفة لدى

والرضا عن الوظيفة ليس قضية مهمة بالنسبة للأفراد العاملين، والمؤسسات التي يعملون فيها فقط، بل إنه ليعد قضية مهمة بالنسبة للمجتمع بشكل عام. فهو مرتبط بالإنجاز، والنجاح في العمل، وهما من المعايير الموضوعية التي يقوم على أساسها تقييم المجتمع لأفراده. وهو مرتبط أيضاً بالانتماء والولاء للمجتمع، خاصة إذا عرفنا أن المكتبة تعد مؤسسة اجتماعية، ومركزاً من مراكز بناء الإنسان وتنميته، ولن تستطيع المكتبات أن تؤدي رسالتها إذا كان العاملون فيها غير راضين عن عملهم، وغير مقتنعين به. وليس من الصحيح الاعتقاد بأنه إذا زاد رضا الأفراد على جانب، أو عنصر معين من الوظيفة، فإن ذلك يعني أنهم راضون بالضرورة عن بقية الجوانب الوظيفية، وكافة أبعادها. فقد يكون الموظف راضياً عن العلاقة مع الزملاء، ولكنه غير راض عن الراتب، أو ظروف العمل، أو غيرها من الجوانب. فالرضا عن الوظيفة مسألة نسبية، وليست مطلقة، كما أنه ليس له حد أعلى وحد أدنى (عواملة، ١٩٩٠)، وهو يتحدد من خلال إيجاد نوع من التوازن بين ما يبذله الموظف من جهود في العمل، والعوائد، أي ما يحققه الموظف من نتائج في عمله. فإذا تم التوازن بينهما نتجت حالة من الشعور بالرضا لدى العاملين، وإذا لم يتحقق التوازن، فإن ذلك يخلق حالة من الشعور بعدم الرضا لديهم. (العديلي، ١٩٨٢). ويعتقد هوبكنز)snikpoH(أن الرضا عن المهنة ينشأ من عناصر ونواح وظيفية متعددة، وأنه محصلة لمجموعة من الظروف الفيزيولوجية، والنفسية، والبيئية، وأنه حاصل التفاعل بين حاجات الفرد المتغيرة، وإدراكه المتغير لوظيفته من ناحية أخرى (عوامله، ١٩٩٠).

وعلى الرغم من أهمية المرأة العاملة كعنصر بشري عامل في المكتبات العامة، بوصفها الأساس في نجاح الخدمة المكتبية وتطورها، إلا أن أدبيات علم المكتبات، وعلم النفس، وغيرها من العلوم ذات العلاقة تكاد تخلو من الدراسات الجادة التي حاولت دراسة أوضاع المرأة العاملة، ومدى رضاها عن العمل في مجال المكتبات.

أهمية الدراسة :

يحتل موضوع الرضا عن الوظيفة مكانة بارزة في دراسات علم النفس المهني والإدارة هذه الأيام. وقد حاولت دراسات عديدة التعرف على أبعاد الرضا عن الوظيفة لدي العاملين في المجالات المختلفة. وتأتي أهمية هذه الدراسة من أهمية الموضوع أولا، ومن الجوانب التالية:

أولاً: إنها الدراسة الأولى من نوعها التي تبحث موضوع الرضا عن الوظيفة لدى المرأة العاملة في مجال المكتبات في مملكة البحرين، حيث لم يسبق أن قامت دراسة عربية بتناول الموضوع.

ثانياً: تتناول الدراسة بعض المتغيرات المهمة كالتخصص، والخبرة، والرواتب، وأثرها في الرضا عن الوظيفة، الأمر الذي يمكن أن يساعد في معرفة أهمية هذه المتغيرات، ودورها في الرضا عن الوظيفة، مما يساعد إدارة المكتبات العامة على التخطيط لزيادة رضا المرأة العاملة.

ثالثاً: تفيد الدراسة إدارة المكتبات العامة في مملكة البحرين في التعرف على مدى رضا المرأة العاملة عن المهنة، وبالتالي في وضع إستراتيجيات جديدة للعمل تسهم في رفع مستوى رضا العاملين، مما سيؤدي بالتالي إلى الارتقاء بمستوى الخدمات المكتبية المقدمة للمجتمع.

رابعاً: تسهم هذه الدراسة في عملية اختيار الموظفين، وإجراء المقابلات الشخصية لمعرفة اتجاهاتهم، ودوافعهم، وعوامل رضاهم عن المهنة.

خامساً: تشجع الدراسة الباحثين على عمل دراسات في مجال الرضا عن الوظيفة لدى فئات أخرى من المجتمع، وفي ميادين عمل أخرى، ومدى تأثير متغيرات أخرى لم تأخذها الدراسة بعين الاعتبار في الرضا عن الوظيفة.

المرأة البحرينية العاملة في مجال المكتبات العامة:

أ- المؤهل الدراسي (الثانوية العامة، الدبلوم المتوسط «دون المستوى الجامعي»، البكالوريوس، الدبلوم العالي، الماجستير «المستوى الجامعي»).

ب- التخصص (علم المكتبات، أو الوثائق، أو المعلومات، تخصصات أخرى).

ج- الحالة الاجتماعية (متزوجة ، غير متزوجة).

د- الخبرة في مجال العمل في المكتبات (٥ سنوات، أو أقل، ٦-١٠ سنوات، أكثر من عشر سنوات).

هـ- الراتب الشهري (أقل من ٢٠٠ دينار، ٢٠٠ - ٤٠٠ دينار، أكثر من ٤٠٠ دينار).

أسئلة الدراسة:

١- ما درجة الرضا عن الأبعاد المختلفة للوظيفة لدى المرأة البحرينية العاملة في المكتبات العامة بمملكة البحرين؟

٢- هل توجد فروق ذات دلالة إحصائية في متوسطات أبعاد الرضا عن الوظيفة لدى المرأة البحرينية العاملة في المكتبات العامة تعزى إلى متغير المؤهل الدارسي؟

٣- هل توجد فروق ذات دلالة إحصائية في متوسطات أبعاد الرضا عن الوظيفة لدى المرأة البحرينية العاملة في المكتبات العامة تعزى الى متغير التخصص؟

٤- هل توجد فروق ذات دلالة إحصائية في متوسطات أبعاد الرضا عن الوظيفة لدى المرأة العاملة في المكتبات العامة تعزى إلى متغير الحالة الاجتماعية؟

٥- هل توجد فروق ذات دلالة إحصائية في متوسطات أبعاد الرضا عن الوظيفة لدى المرأة العاملة في المكتبات العامة تعزى إلى متغير الخبرة في مجال العمل في المكتبات؟

٦- هل توجد فروق ذات دلالة إحصائية في متوسطات أبعاد الرضا عن الوظيفة لدى المرأة العاملة في المكتبات العامة تعزى إلى متغير الراتب الشهري؟

أولاً: العلاقة بين العامل، وعمله، أو موقفه من عمله.

ثانياً: العلاقة بين العامل، والإدارة.

ثالثاً: العلاقة بين العامل، وزملائه (محمود، ١٩٨٧).

وقد ظهرت نظريات عديدة لتفسير ظاهرة الرضا عن الوظيفة، ولا توجد نظرية واحدة متفق عليها بسبب كون الظاهرة إنسانية معقدة. وتوجد علاقة مباشرة بين الحاجات، والرضا عن الوظيفة. والحاجة هي حالة من الحرمان تؤثر في السلوك وتؤدي إلى عدم الاتزان، وإلى عدم الرضا بشكل عام. وتعدّ نظرية ماسلو في الحاجات من أهم النظريات في هذا المجال، حيث رتب ماسلو الحاجات عند الأفراد في مدرج هرمي قسمه إلى خمسة مستويات، وفق أهميتها هي:

أولاً: الحاجات الأساسية، أو الفيزيولوجية sdeeN lacigoloisyhP وهي مرتبطة باستمرارية حياة الأفراد، كالطعام، والمأوى.

ثانياً: الحاجة إلى الأمان، والطمأنينة، والحماية، والاستقرار. .)sdeeN ytefaS(

ثالثاً: الحاجة إلى الانتماء، والصداقة، والمحبة، أو الحاجات الاجتماعية laicoS sdeeN وترتبط بالعلاقات مع الآخرين، وتقبلهم للفرد، وشعورهم نحوه.

رابعاً: الحاجة إلى تقدير، أو احترام الذات)sdeeN meetse-fleS(، أي الرغبة في الشعور بالأهمية، والقدرة على الإنجاز، والمكانة، والاستقلالية، واحترام الآخرين وتقديرهم.

خامساً: الحاجة إلى تحقيق الذات)noitazilautca-fleS(، وهي رغبة الفرد في أن يكون ما يريد أن يكون، وما يمكن أن يكون، ورغبته في الإنجاز لتحقيق الطموحات السابقة جميعها. أما «هيرزبيرغ» في «نظرية العاملين» فيقول: إنه يوجد لدي الأفراد نوعان أساسيان من الحاجات، أو العوامل هما: العوامل، الدافعية، وعوامل الصحة. وتشمل العوامل الدافعية الحاجة إلى

حدود الدراسة:

اقتصرت الدراسة على المرأة البحرينية العاملة في مجال المكتبات العامة بمملكة البحرين، سواء كانت متخصصة في علم المكتبات أو غير متخصصة. ولم تشارك في الدراسة المرأة غير البحرينية العاملة في المكتبات العامة، والمرأة التي تعمل بدوام جزئي، وكذلك العاملات في المكتبات العامة في مجالات ليست لها علاقة بمهنة المكتبات، كالمراسلات، والسكرتيرات، وغيرهن. ومن هنا فإن نتائج الدراسة تخص المرأة البحرينية المتفرغة للعمل في مجال المكتبات العامة. علما أن الفئة المستثناة من مجتمع الدراسة لا تشكل إلا نسبة ضئيلة من العاملات في المكتبات العامة في مملكة البحرين.

الخلفية النظرية للدراسة:

أ- الرضا عن الوظيفة، وعوامله.

لقد وضعت تعريفات عديدة لمفهوم الرضا عن الوظيفة عند المهتمين والباحثين، ولكنها لم تتفق على تعريف عام؛ وذلك بسبب الاختلاف في مجال الاهتمام، والاتجاهات، والبيئة، والزاوية التي ينظر منها الباحث لمفهوم الرضا عن الوظيفة. ومن هذه التعريفات للمفهوم أنه «الحالة التي يتكامل فيها الفرد مع وظيفته، وعمله، وأنه تعبير عن مشاعر العاملين نحو عملهم» (عبد الخالق، ١٩٨٢). ويرى دسلر (Dessler, 1982) أن الرضا عن الوظيفة عبارة عن درجة تحقيق الشخص للاحتياجات المهمة كالصحة، والأمن، والغذاء، والمحبة والتقدير أثناء العمل، أو نتيجة للعمل. ويعرف نعيم الرفاعي الرضا عن الوظيفة بأنه ذلك الحماس لدى العامل نحو العمل الذي ينبع من قوة داخلية قائمة على شعور داخلي لدى العامل، ويرجع هذا الشعور إلى محددات ثلاثة هي:

الذي تقوم به الجماعات المرجعية في توجيه اتجاهات العاملين، ومواقفهم، وبالتالي في رضاهم عن العمل (كامل، والبكري، ١٩٩٠). وتربط « نظرية القيمة» yroehT( )eulaV التي وضعها لوك kcoL عام ١٩٧٦ بين الحاجات، والقيم، والرضا عن الوظيفة. ويعرف « لوك » الرضا بأنه حالة عاطفية سارة ناتجة عن إدراك الموظف بأن وظيفته تسمح له بتحقيق قيم العمل الوظيفي المهمة في تصوره، بشرط أن تكون هذه القيم منسجمة مع حاجاته، أي: أن الرضا عن الوظيفة يتحقق بالقدر الذي تتحقق به حاجات الفرد من خلال الوظيفة التي يمارسها)lleS & ylpihS, .9791(

ويعدّ الرضا عن الوظيفة مفهوماً متعدد الأبعاد، ولكن هناك ثلاثة أبعاد لهذا الرضا تتقدم غيرها هي:

أولاً: الرضا عن سياسات العمل، وتشمل سياسات الأجور، والتعويضات، والترفيعات، والتأمينات، وغيرها.

ثانياً: الرضا عن علاقات العمل (العلاقات بالآخرين في مجال العمل).

ثالثاً: الرضا عن العمل ذاته (شهاب، ١٩٩٢).

ويرى أسعد، ورسلان (١٩٨٤) أن العوامل التالية تحدد الرضا الوظيفي هي:

الرضا عن الوظيفة، والرضا عن الأجر، والرضا عن فرص النمو، والارتقاء الوظيفي، والرضا عن أسلوب الإشراف والقيادة، والرضا عن مجموعة العمل، والرضا عن النواحي الاجتماعية.

ويلخص مصطفى العوامل المؤثرة في الرضا عن الوظيفة من خلال الدراسات السابقة التي اطلع عليها في المجالات التالية: أولاً: عوامل مرتبطة بالمهنة، أو الوظيفة نفسها، وتشمل: اكتساب معرفة جديدة من الوظيفة، والسيطرة على الوظيفة من ناحية التخطيط، والرقابة، والتنفيذ، والمكانة الاجتماعية للمهنة، والشعور بالإنجاز في المهنة، ومدى استثمار المهنة لقدرات الشخص، ومدى مشاركة الموظف في اتخاذ

تقدير الذات، والحاجة إلى تحقيق الذات، وترتيب هذه العوامل بالإنجاز، والإدراك، والعمل ذاته، والمسئولية، والترقية، كما أن لها علاقة بالبيئة الداخلية للعمل. ويؤدي توافر هذه العوامل الدافعية في موقف العمل بشكل مناسب إلى الشعور بالرضا، والقناعة لدى العاملين. أما عوامل الصحة فتشمل الحاجات الدنيا الثلاث عند ماسلو هي: السلامة، والأمن، والحاجات الاجتماعية. وتتعلق هذه الجوانب بالبيئة الخارجية للعمل، وتوافرها بشكل ملائم يؤدي الى إشباع حاجات تجنب الألم لدى العاملين (الطويل، ١٩٨٦).

وتعدّ نظرية «ذات العاملين» أن العوامل البيئية كظروف العمل، والرواتب، ذات تأثير بسيط في الرضا عن الوظيفة، لكنها شروط ضرورية لرضا الفرد عن وظيفته، وتؤكد النظرية أن غياب مثل هذه الدوافع في العمل لا تؤدي إلى عدم الرضا، وإنما إلى الإخفاق في تحقيق الرضا (ياسين، ١٩٩٠).

وتذهب نظرية العدالة، أو المساواة التي وضعها آدمز عام ١٩٦٣ إلى أن درجة شعور العامل بعدالة ما يحصل عليه من مكافأة، وحوافز من عمله، أو وظيفته، تحدد بدرجة كبيرة مدى شعوره بالرضا الوظيفي، وتؤثر في مستوى أدائه، وإنتاجيته في العمل. كما تستند هذه النظرية إلى أن الفرد يقيس درجة العدالة، أو المساواة من خلال مقارنة الجهود التي يبذلها في عمله (المدخلات) بالمكافآت، والحوافز التي يحصل عليها (المخرجات) مقارنة مع أمثاله من العاملين في المستوى نفسه، والظروف نفسها. فإذا كانت نتيجة هذه المقارنة عادلة تكون النتيجة شعور الفرد بالرضا عن الوظيفة، أما إذا كانت النتيجة غير عادلة فإن الفرد يتكون لديه شعور بعدم الرضا عن الوظيفة (العديلي، ١٩٨١). وتتفق أفكار نظرية العدالة لآدمز مع نموذج بورتر في الدوافع، والأداء، والرضا عن الوظيفة)retroP, 1691(.

أما أصحاب نظرية الجماعة المرجعية)puorG ecnerefeR(فيؤكدون أهمية الدور



بعيدة. فقد كانت البحرين منذ أواخر القرن التاسع عشر مركز إشعاع فكري، وثقافي، حيث نبغ فيها الكثير من العلماء في مجال الدين، والأدب من أمثال القاضي الرئيس الشيخ قاسم بن مهزع، والأديب الشيخ إبراهيم بن محمد آل خليفة، وغيرهم. ومن البديهي أن هؤلاء العلماء قد اقتنوا الكثير من المؤلفات التي كانت تحفظ في مجالسهم، حيث يجتمع معهم العديد من المهتمين، وتتم قراءة، ومناقشة هذه المؤلفات. كما كانت هناك مكتبات خاصة امتكلها أفراد محبين للعلم والثقافة، وضمت مئات الكتب. ومن هذه المكتبات على سبيل المثال مكتبة الأديب عبدالله الزايد، ومكتبة الشاعر إبراهيم العريض. (الرميحي وتقي، ١٩٩٠).

وارتبط تطور المكتبات في البحرين ونوعية الخدمات المكتبية التي تقدمها بتأسيس مكتبة الكلية الثانوية بالمنامة مع بداية الأربعينات (١٩٤٠). وتعدّ هذه المكتبة أول مكتبة متكاملة نوعاً ما يتم تأسيسها في البحرين، حيث لم تقتصر خدماتها على طلبة ومعلمي الكلية فقط، بل امتدت إلى جميع العاملين في دائرة المعارف آنذاك حتى عام ١٩٤٥م، عندما قرر الأستاذ أحمد العمران مدير المعارف تحويل مكتبة الكلية الثانوية إلى مكتبة عامة، تقدم خدماتها للمواطنين؛ ليقضوا أوقات فراغهم في أمور نافعة، كالقراءة، والمطالعة. (سرحان، ١٩٩٠).

وقد أعلن عن افتتاح أول مكتبة عامة في البحرين (المنامة) عام ١٩٤٦م، وكانت محتوياتها من الكتب في ذلك العام ٢٥٠٠ كتاب في مختلف فروع المعرفة، بالإضافة إلى مجموعة من القصص، وبعض المجلات العربية، كالمصور، وآخر ساعة، والأحد، وروز اليوسف، والهلال، والأديب. أما الجرائد والمجلات الإنجليزية فكانت ترد عن طريق المجلس الثقافي البريطاني. ومع التطور الثقافي، والتربوي، والاجتماعي في البحرين، وازدحام مكتبة المنامة العامة بالقرّاء من كافة أنحاء البلاد، ارتأت وزارة التربية والتعليم ضرورة نشر وتأسيس المكتبات العامة في مختلف مدن البحرين، وكان من نتيجة هذه السياسة أن ظهرت ثاني مكتبة عامة في مدينة المحرق عام

القرارت المتعلقة بوظيفته، وتنفيذها. ثانياً: عوامل مرتبطة بالوظيفة، أو المهنة، وتشمل: الأجر النقدي، والتدريب أثناء الخدمة، والحوافز المادية، والمعنوية، والشعور بالأمن والاستقرار الوظيفي، وفرص الترقية، والعلاقات مع الآخرين (الزملاء، والرؤساء، والمرءوسين) وديمقراطية العمل، وكفاءة الرئيس المباشر. ثالثاً: عوامل تنظيمية، وتشمل: حجم العمل ومسئولياته، وظروف العمل (الإضاءة، والتهوية ..الخ) والإشراف والإدارة. رابعاً: عوامل تتعلق بالموظف نفسه، وتشمل: شخصية الموظف، ودرجة استقراره في حياته العائلية، والاجتماعية، والسن، والمؤهل الدراسي، والجنس، وسنوات الخدمة في المهنة، وأهمية العمل بالنسبة له. (مصطفى، ١٩٨٩).

والجدير بالذكر أن الرضا عن أحد هذه الجوانب، أو الأبعاد لا يعني بالضرورة الرضا عن الأبعاد الأخرى، فالرضا عن الوظيفة ليس حصيلة عامل، أو بعد واحد من أبعاد الوظيفة. وأن الاختلاف في درجة الرضا عن الوظيفة يعدّ أمراً طبيعياً بين الموظفين حتى لو كانوا يشغلون الوظيفة نفسها. وأن عوامل الرضا عن الوظيفة ليست منفصلة عن بعضها بعضاً، ولا يغني أحدها عن الآخر مهما كانت أهميته.

ب- المكتبات العامة في مملكة البحرين

لم تظهر المكتبات في البحرين، بالمفهوم الحديث للكلمة، إلا في منتصف الأربعينات من هذا القرن عندما تأسست أول مكتبة عامة. أما قبل ذلك فلم تكن هناك أنشطة مكتبية بالمفعوم الحديث. وقد مرت المكتبات في مملكة البحرين بمراحل من التطور والنمو، كما هو الحال في الدول الأخرى، تأثرت خلال هذه المراحل بالعوامل التاريخية، والسياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية. وبشكل عام فقد لعبت هذه العوامل دوراً إيجابياً في تنشيط الحركة المكتبية في البلاد، ودفعها إلى الأمام. وعلى الرغم من ذلك فإن البحرين قد عرفت المكتبات بشكلها التقليدي منذ مدة

وعلى الرغم من الجهود الكبيرة التي تبذلها المكتبات العامة للوصول إلى جميع المواطنين، وتقديم مختلف الخدمات المكتبية لهم، إلا أنها تواجه كثيراً من المشكلات التي تحول دون ذلك، وخاصة مع تزايد أعداد روادها في المدة الأخيرة بشكل موجه للنظر، وبخاصة من طلبة المدارس الثانوية. ويعد غياب الكادر البشري المتخصص، وفقر المجموعات، وقلة الميزانية، وضيق المكان المخصص أبرز المشكلات التي تواجه المكتبات العامة في البحرين. ومن أبرز الملاحظات على مكتبة المنامة العامة (وهي المكتبة العامة للعاصمة، وأقدم وأضخم مكتبة عامة في البلاد) ما كتبه د. الرميحي حيث يقول: « فهذا المبنى الضيق لم يصمم أساساً ليكون مكتبة؛ إذ كان مقراً لسكن رئيس البعثة التعليمية المصرية في أوائل الأربعينات... فهو قديم جدا، وغرفه ضيقة لا تصلح أساساً لتكون قاعات مطالعة. وعلى الرغم من الجهود الدءوبة للعاملين لتقديم الخدمات المكتبية، إلا أن معظم جهودهم تذهب أدراج الرياح في ظل هذا المبنى، والأثاث المتهالك، والرفوف القديمة المستهلكة، والميزانية الضئيلة» (الرميحي، ١٩٩٠).

الدراسات السابقة:

لم يحظ موضوع الرضا عن الوظيفة لدى العاملين في المكتبات بشكل عام، والمكتبات العامة بشكل خاص، إلا بعدد قليل من الدراسات. كما لم تحظ المرأة إلا بدراسات قليلة جداً في هذا المجال، حيث كانت المرأة تشكل جزءاً من مجتمع، أو عينة الدراسات السابقة التي تناولت الموضوع. أما على مستوى مملكة البحرين فإن دراسات الرضا عن الوظيفة لدى المرأة بشكل عام، والمرأة العاملة في مجال المكتبات بشكل خاص ما زالت غائبة عن الساحة.

ومن الدراسات ذات العلاقة دراسة سوزان وهبه، التي هدفت إلى التعرف على

١٩٦٩م. وقد أعيد بناء المكتبة عام ١٩٩٥م بشكل نموذجي؛ لتصبح أضخم، وأجمل مكتبة عامة في البحرين. أما المكتبة العامة المتنقلة فقد ظهرت في البحرين عام ١٩٧١م. وتأسست مكتبة مدينة عيسى العامة سنة ١٩٧٢م.

ويعدّ عام ١٩٧٦م عاماً متميزاً في تاريخ المكتبات العامة في البحرين، فقد تم فيه إنشاء أربع مكتبات عامة هي: مكتبة الرفاع الشرقي العامة، ومكتبة جدحفص العامة، ومكتبة الحد العامة، ومكتبة سترة العامة. أما مكتبة عراد العامة فقد افتتحت عام ١٩٧٩م، وفي العام نفسه تم افتتاح فرع للمكتبة العامة في مركز السلمانية الصحي لخدمة المرضى. (سرحان، ١٩٩٣). ويبين الجدول رقم (١) بعض البيانات عن المكتبات العامة في مملكة البحرين.

الجدول رقم (١)

واقع المكتبات العامة في مملكة البحرين

المكتبة	التأسيس	عدد الكتب	عدد الدوريات	عدد الموظفين
- المنامة العامة	١٩٤٦	٥٢٥٠٠	١٢٠	١٨
- المحرق العامة	١٩٦٩	١٤٢٠٠	٣٧	٥
- مدينة عيسى العامة	١٩٧٢	١٩٢٠٠	٤٠	٦
- الرفاع الشرقي العامة	١٩٧٦	١٠٠٠٠	٣٠	٧
- جدحفص العامة	١٩٧٦	١٠٥٠٠	٣٧	٥
- الحد العامة	١٩٧٦	١٢٧٠٠	٣٦	٥
- سترة العامة	١٩٧٦	١٢٠٠٠	٣٢	٥
- عراد العامة	١٩٧٩	٦٠٠٠	٣٦	٥
- مركز السلمانية	١٩٧٩	٢٣٠٠	٨	١

وقد أجرى «لينش» hcnyL، وفيردن nidreV عام ١٩٨٣م دراسة هدفت إلى التعرف على علاقة الرضا عن الوظيفة بمتغيرات العمر، والجنس، والمجموعة المهنية، ومدة الخدمة في المكتبة، وعلاقة مستوى الرقابة والتوجيه المهني، والترقية، والالتزام، والعمل في دائرة معينة في المكتبة بمدى الرضا عن الوظيفة لدى المتخصصين، وغير المتخصصين من العاملين في المكتبات. وقد أشارت النتائج إلى عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية بين الجنسين فيما يتعلق بالرضا عن الوظيفة)nidreV, hcnyL, 3891(.

وقد أكدت الدراسة التي قام بها الشربجي عام ١٩٨٣م حول الرضا عن الوظيفة لدى المكتبين المؤهلين في الأردن عدم وجود تأثير لمتغير الجنس في مدى الرضا عن الوظيفة)ijabrohS-lA, 3891(. أما همشري عام ١٩٨٥م فقد أجرى دراسة حول الرضا عن الوظيفة لدى المكتبيين المؤهلين في أقسام الخدمات الفنية والعامة في مجال المكتبات الأكاديمية في الأردن. وقد أشارت النتائج إلى أن العاملين في مجال الخدمات الفنية كانوا أكثر رضا عن الوظيفة من زملائهم العاملين في مجال الخدمات العامة، كما أشارت النتائج إلى أن الرجال أكثر رضا عن الوظيفة من النساء. (همشري، ١٩٨٥).

أما دراسة عليان، وهمشري عام ١٩٩٢م والتي هدفت إلى البحث في درجة الرضا عن الوظيفة لدى المرأة العاملة في المكتبات العامة، والأكاديمية، والمتخصصة في الأردن فقد كشفت عن عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية بين متوسطات درجات أفراد مجتمع الدراسة بسبب عامل نوع المكتبة، والدخل، والمستوى التعليمي، والتخصص، والحالة الاجتماعية، والعمر، وسنوات الخبرة في المكتبة. كما كشفت النتائج عن وجود فروق ذات دلالة إحصائية بين متوسطات درجات المرأة العاملة في المكتبات العامة، والأكاديمية، والمتخصصة فيما يتعلق بالأبعاد التالية للرضا عن الوظيفة: الوضع الاجتماعي، والتنوع في العمل، وظروف العمل، والتطور المهني. وقد دعمت النتائج فرضيات الدراسة (عليان، وهمشري، ١٩٩٢).

العلاقة بين الرضا عن المهنة لدى العاملين في المكتبات، والدافعية والأداء في العمل، والرغبة في ترك الوظيفة. وقد توصلت الدراسة إلى أن أفراد العينة كانوا غير راضين على الإطلاق عن فرص الترقية، والراتب، والأمن الوظيفي. كما أشارت نتائج الدراسة إلى أن المرأة كانت أقل رضا من الرجل فيما يتعلق بالعمل، والإشراف، والراتب، وفرص الترقية.)abhaW, 3791(. وقد أشارت نتائج دراسة أخرى للباحثة نفسها (هدفت إلى المقارنة بين الرجل والمرأة في درجة رضاهما عن الوظيفة) إلى أن المرأة كانت أقل رضا من الرجل فيما يتعلق بالأمن الوظيفي، والاحترام، والاستقلالية، وتحقيق الذات.)abhaW, 5791(.

أما دراسة «بليت» etalP و«ستون» enotS عام ١٩٧٤م فقد هدفت إلى دراسة الرضا عن الوظيفة والدافعية بتطبيق التدرج الهرمي لماسلو، ونظرية ذات العاملين لهيرزبرغ. وقد أكدت النتائج نظرية هيرزبرغ، وأشارت إلى أن العوامل التي أنتجت الرضا عن الوظيفة والدافعية منفصلة، ومختلفة عن العوامل التي تؤدي إلى عدم الرضا عن الوظيفة، وأن العوامل التي أدت إلى الرضا عن الوظيفة والدافعية تهتم بشكل أساس بمحتوى الوظيفة نفسها.)enotS, etalP, 4791(.

وقد أجرى « منتر » retniM دراسة هدفت إلى التعرّف على الرضا الوظيفي لدى العاملين المؤهلين في المكتبات العامة، والأكاديمية، والمتخصصة، وأثر الجنس وحجم موظفي المكتبة في الرضا عن الوظيفة. وقد أظهرت النتائج عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية بسبب متغير نوع المكتبة، أو الجنس، أو حجم العاملين في المكتبة.)retniM, 5791(.

وفي دارسة أجرها «دي إليا» ailE'D عام ١٩٧٩م على المكتبيين المبتدئين في المهنة، أظهرت النتائج أن الرضا عن الوظيفة لم يكن مرتبطاً بالجنس، أو نوع المكتبة، أو الاحتياجات المهنية، وإنما بطبيعة بيئة العمل وظروفه، كما أشارت الدراسة إلى عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية فيما يتعلق بالرضا عن الوظيفة بين الجنسين.

	العدد	النسبة المئوية
- المؤهل الدراسي		
المستوى الجامعي (بكالوريوس، دبلوم عالي)	١٦	٢٦,٧٪
دون المستوى الجامعي (دبلوم متوسط، توجيهي)	٤٤	٧٣,٣ ٪
المجموع	٦٠	١٠٠٪

	العدد	النسبة المئوية
- التخصص		
علم المكتبات، أو الوثائق، أو المعلومات	٨	١٣,٣ ٪
تخصصات أخرى	٥٢	٨٦,٧ ٪
المجموع	٦٠	١٠٠ ٪

	العدد	النسبة المئوية
- الخبرة		
٥ سنوات أو أقل	٥	٨,٣٪
٦-١٠ سنوات	٦	١٠ ٪
أكثر من ١٠ سنوات	٤٩	٨١,٧ ٪
المجموع	٦٠	١٠٠٪

	العدد	النسبة المئوية
- الحالة الاجتماعية		
متزوجة	٤٢	٧٠٪
غير متزوجة	١٨	٣٠ ٪
المجموع	٦٠	١٠٠٪

	العدد	النسبة المئوية
- الراتب الشهري		
أقل من ٢٠٠ دينار	٧	١١,٧ ٪
٢٠٠ - ٤٠٠ دينار	٤٧	٧٨,٣ ٪
أكثر من ٤٠٠ دينار	٦	١٠ ٪
المجموع	٦٠	١٠٠٪

الطريقة والإجراءت:

مجتمع الدراسة:

بما أن هذه الدراسة مسحية، ومجتمعها محدد وصغير، فقد تكون مجتمعها من جميع البحرينيات العاملات في المكتبات العامة بمملكة البحرين وهي مكتبات: المنامة العامة، والمحرق العامة، ومدينة عيسى العامة، والرفاع الشرقي العامة، وجدحفص العامة، وسترة العامة، والحد العامة، وعراد العامة، ومركز سلمان الثقافي، ومكتبة بيت القرآن. وقد تم توزيع الاستبانة على مجتمع الدراسة باليد مباشرة، كما تم جمعها بعد شهر كامل بالطريقة نفسها. وقد تم توزيع (٦٣) استبانة رجع للباحث منها (٦٠) استبانة، وكانت جميعها صالحة لأغراض التحليل الإحصائي، أي: ما نسبته (٩٥٪). ويبين الجدول رقم (٢) توزيع أفراد مجتمع الدراسة حسب المؤهل الدارسي، والتخصص، والحالة الاجتماعية، والخبرة في مجال العمل في المكتبات، والراتب الشهري.

الجدول رقم (٢)

توزيع أفراد عينة الدراسة حسب متغيرات (المؤهل الدراسي، والتخصص، والخبرة، والحالة الاجتماعية، والراتب الشهري)

صدق الأدارة وثباتها:

تم التأكد من صدق الأداة باللجوء إلى أسلوب التحكيم المرحلي لمتخصصين في علم النفس، والإدارة، وعلم المكتبات والقياس والتقويم، وعددهم (١٥) متخصصا؛ وذلك على مرحلتين للحكم على مدى صلاحية الأداة بشكل عام، وصلاحية كل فقرة ومناسبتها لقياس الغرض الذي وضعت من أجله.

أما بالنسبة لثبات الأداة، فقد تم حسابه باستخدام طريقة كرونباخ ألفا)hcabnorC ahplA(، ووجد أن قيمة ألفا = ٠,٨٤، وهذه النتيجة مقبولة لعدّ أداة الدراسة ثابتة. وللإجابة عن أسئلة الدراسة استخدمت الإحصاءات الوصفية، وتحليل التباين الأحادي AVONA-yaw-enO من خلال برنامج SSPS في قسم الحاسوب بجامعة البحرين.

تحليل البيانات والنتائج:

للإجابة عن السؤال الأول للدراسة (ما درجة الرضا عن الأبعاد المختلفة للرضا عن الوظيفة لدى المرأة البحرينية العاملة في المكتبات العامة؟) تم حساب المتوسط والانحراف المعياري لكل بعد من الأبعاد العشرين، ثم قام الباحث بترتيبها حسب متوسطاتها. ويشير الجدول رقم (٣) إلى الأبعاد المختلفة للرضا عن الوظيفة مرتبة حسب أهميتها لدى عينة الدراسة:

ويبدو واضحاً من الجدول رقم (٣) أن العلاقات مع زميلات العمل، ومع الرؤساء، والمسئولين، ومع رواد المكتبة، والشعور بالأمن، والاستقرار الوظيفي، وطبيعة المسئوليات في العمل، وتقدير واحترام المسئولين هي أكثر الجوانب التي كانت المرأة البحرينية العاملة في المكتبات العامة راضية عنها.



أداة الدراسة:

لدراسة الرضا عن الوظيفة لدى المرأة البحرينية العاملة في المكتبات العامة بمملكة البحرين قام الباحث بتطوير استبانة تألفت من (٢٠) فقرة تعبر عن عشرين بُعداً، أو عاملاً مختلفاً يؤثر في مستوى الرضا عن الوظيفة. وقد توصل الباحث إلى هذه الأبعاد، أو العوامل من خلال الدراسات السابقة في هذا المجال، والمقابلات الشخصية. وقد تكونت الاستبانة من قسمين رئيسين: القسم الأول ويضم معلومات عامة عن العاملات في المكتبات العامة بمملكة البحرين (المؤهل الدراسي، والتخصص، والحالة الاجتماعية، والخبرة، والراتب الشهري). ويضم القسم الثاني الأبعاد المختلفة للرضا عن الوظيفة.

وقد قام الباحث بصياغة فقرات القسم الثاني من الاستبانة التي جمعها من العاملات في المكتبات العامة، ومن الدراسات السابقة ذات العلاقة صياغة أولية، وكان عددها ٢٥ فقرة. ثم عرضت الفقرات بعد ذلك على (١٥) زميلاً من أعضاء هيئة التدريس في جامعة البحرين المتخصصين في مجال علم النفس، والإدارة، وعلم المكتبات، والقياس والتقويم، لإبداء الرأي حول شمولية الفقرات، ومدى مناسبتها. وبناءً على آراء المحكمين واقتراحاتهم، تم تعديل صيغة بعض الفقرات، وإضافة فقرات جديدة، وحذف فقرات أخرى. وتكونت الاستبانة في صورتها النهائية من (٢٠) فقرة على النحو المبين في الجدول رقم (٣).

وقد تدرجت الفقرات على مقياس رباعي اشتمل على الدرجات التالية:

(٠) غير راضية أبداً.

(١) راضية بدرجة قليلة.

(٢) راضية بدرجة متوسطة.

(٣) راضية بدرجة كبيرة.

أما الإشراف والمتابعة من قبل المسئولين، والاستقلالية والحرية في العمل، والمكانة الإجتماعية للمهنة، والمناخ العام للعمل، وساعات الدوام، وفرص القيادة وتحمل المسئولية، وفرص الإنجاز والإبداع في المهنة، والظروف البيئية للعمل، فكان ترتيبها متوسطاً (الرتبة ٧- ١٤) بين الأبعاد المختلفة للرضا عن الوظيفة.

كما أظهرت النتائج أن فرص النمو والتطور المهني والعلمي، والراتب الشهري، والحوافز المادية، وأنظمة وسياسات وقوانين العمل، وفرص المشاركة في التخطيط، واتخاذ القرارات وتنفيذها، وفرص الترقية في الوظيفة، وفرص التدريب أثناء الخدمة وهذه المجالات، أو العوامل هي أقل المجالات التي كانت المرأة البحرينية العاملة في المكتبات العامة راضية عنها بوصفها عوامل، أو رتباً تساعد بشكل أساس على قياس أبعاد الرضا عن الوظيفة.

السؤال الثاني:

للإجابة عن السؤال الثاني للدراسة (هل توجد فروق ذات دلالة إحصائية بين متوسطات أبعاد الرضا عن الوظيفة لدى المرأة البحرينية العاملة في المكتبات العامة تعزى إلى متغير المؤهل الدراسي تم احتساب متوسطات الأبعاد المختلفة للرضا عن الوظيفة لدى المرأة البحرينية الحاصلة على المؤهل الجامعي، والمرأة غير الحاصلة على المؤهل الجامعي (دون البكالوريوس). كما تم احتساب تحليل التباين الأحادي بين متوسطات الفئتين (المؤهلات جامعياً، وغير المؤهلات جامعياً).

وقد أشارت النتائج إلى وجود فروق ذات دلالة إحصائية)50.0<P(على أربعة أبعاد للرضا عن الوظيفة هي: الراتب الشهري والحوافز المادية، والإشراف والمتابعة من قبل المسئولين، وفرص النمو والتطور المهني والعلمي، وفرص المشاركة في التخطيط واتخاذ القرارت وتنفيذها. وأشارت النتائج إلى أن غير المؤهلات جامعيا هن الأكثر رضا عن هذه الأبعاد. (انظر الجدول رقم ٤،٥،٦،٧).

الجدول رقم (٣)

أبعاد الرضا عن الوظيفة مرتبة حسب متوسطاتها لدى مجتمع الدراسة.

الرتبة		المتوسط	لإنحراف المعياري
١	العلاقات مع زميلات العمل	٢,٩٣	٠,٠٣
٢	العلاقات مع الرؤساء والمسئولين	٢,٨٨	٠,٠٩
٣	العلاقات مع رواد المكتبة	٢,٨٢	٠,٠٦
٤	الشعور بالأمن والاستقرار الوظيفي	٢,٥٥	٠,٠٩
٥	طبيعة المسئوليات في العمل	٢,٥٢	٠,٠٨
٦	تقدير واحترام المسئولين	٢,٥٢	٠,٠٨
٧	الإشراف والمتابعة من قبل المسئولين	٢,٤٣	٠,١٠
٨	الاستقلالية والحرية في العمل	٢,٤٢	٠,٧٠
٩	المكانة الاجتماعية للمهنة	٢,٣٥	٠,٨٢
١٠	المناخ العام للعمل	٢,٢٧	٠,٠٩
١١	ساعات الدوام	٢,٢٧	٠,١٤
١٢	فرص القيادة وتحمل المسئولية	٢,١٧	٠,١٣
١٣	فرص الإنجاز والإبداع في المهنة	١,٩٠	٠,١٢
١٤	الظروف البيئية للعمل (التكييف، الإضاءة)	١,٧٨	٠,٩٤
١٥	فرص النمو والتطور المهني والعلمي	١,٧٠	٠,١٣
١٦	الراتب والحوافز المادية	١,٦٨	٠,١١
١٧	أنظمة وسياسات وقوانين العمل	١,٦٨	٠,٨٧
١٨	فرص المشاركة في التخطيط واتخاذ القرارات وتنفيذها	١,٦٥	٠,١٤
١٩	فرص الترقية في الوظيفة	١,٥٧	٠,١٢
٢٠	فرص التدريب أثناء الخدمة	١,٥٢	,١٣

الجدول رقم (٧)

تحليل التباين الأحادي لفروق متوسطات الرضا عن فرص المشاركة في التخطيط واتخاذ القرارات، وتنفيذها حسب متغير المؤهل الأكاديمي.

مصدر التباين	درجات الحرية	مجموع المربعات	متوسط المربعات	قيمة ف	دلالة ف
بين المجموعات	١	٤,٦٦٧٠	٤,٦٦٧٠	٤,٤٣٨٨	٠,٠٣٩٥
داخل المجموعات	٥٨	٦٠,٦٨٣٠	١,٠٥١٤		
المجموع	٥٩	٦٥,٦٥٠٠			

السؤال الثالث:

هل يوجد فروق ذات دلالة إحصائية بين متوسطات أبعاد الرضا عن الوظيفة لدى المرأة البحرينية العاملة في المكتبات العامة تعزى إلى متغير التخصص؟ وللإجابة عن هذا السؤال تم احتساب متوسطات الأبعاد المختلفة للرضا عن الوظيفة لدى المتخصصات في علم المكتبات أو الوثائق، أو المعلومات، وغير المتخصصات في هذه الموضوعات، كذلك تم احتساب تحليل التباين الأحادي بين متوسطات الفئتين (المتخصصات في علم المكتبات، أو الوثائق، أو المعلومات، وغير المتخصصات) على الأبعاد المختلفة للرضا عن الوظيفة. وقد أظهرت النتائج عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى ٠,٠٥ سوى على الإشراف والمتابعة من قبل المسئولين، وكان لصالح غير المتخصصات (انظر الجدول رقم

الجدول رقم (٨)

تحليل التباين الأحادي لفروق متوسطات الرضا عن الإشراف و المتابعة من قبل المسئولين بين المتخصصات في علم المكتبات، وغير المتخصصات.

مصدر التباين	درجات الحرية	مجموع المربعات	متوسط المربعات	قيمة ف	دلالة ف
بين المجموعات	١	٢,٨٧٧٦	٢,٨٧٧٨	٤,٩٢٩٧*	٠,٠٣٠٣
داخل المجموعات	٥٨	٣٣,٨٥٥٨	٠,٥٨٣٧		
المجموع	٥٩	٣٦,٧٣٣٤			

* ذات دلالة إحصائية على مستوى ٠,٠٥

الجدول رقم (٤)

تحليل التباين الأحادي لفروق متوسطات الرضا عن الراتب والحوافز المادية حسب متغير المؤهل الأكاديمي.

مصدر التباين	درجات الحرية	مجموع المربعات	متوسط المربعات	قيمة ف	دلالة ف
بين المجموعات	١	٣,٠٠٠٤	٣,٠٠٠٤	٤,٣٥٢٤	٠,٠٤١٤
داخل المجموعات	٥٨	٣٩,٩٨٣٠	٠,٦٨٩٤		
المجموع	٥٩	٤٢,٩٨٣٤			

الجدول رقم (٥)

تحليل التباين الأحادي لفروق متوسطات الرضا عن الإشراف و المتابعة من قبل المسئولين حسب متغير المؤهل الأكاديمي

مصدر التباين	درجات الحرية	مجموع المربعات	متوسط المربعات	قيمة ف	دلالة ف
بين المجموعات	١	٤,٠٩٧٠	٤,٠٩٧٠	٧,٢٨١٠	٠,٠٠٩١
داخل مجموعات	٥٨	٣٢,٦٣٦٤	٠,٥٦٢٧		
المجموع	٥٩	٣٦,٧٣٣٤			

الجدول رقم (٦)

تحليل التباين لفروق متوسطات الرضا عن فرص النمو والتطور المهني و العلمي حسب متغير المؤهل الأكاديمي.

مصدر التباين	درجات الحرية	مجموع المربعات	متوسط المربعات	قيمة ف	دلالة ف
بين المجموعات	١	٥,٧٣٠٧	٥,٧٣٠٧	٦,٥٣٤٠	٠,٠١٣٢
داخل المجموعات	٥٨	٥٠,٨٦٩٣	٠,٨٧٧١		
المجموع	٥٩	٥٦,٦٠٠٠			

وقد أظهرت نتائج تحليل التباين الأحادي لدرجات الفئات الثلاث للخبرة على الأبعاد المختلفة للرضا عن الوظيفة وجود فروق ذات دلالة إحصائية)50.0<P(على الأبعاد السبعة التالية: المكانة الاجتماعية للمهنة، والظروف البيئية للعمل، والراتب، والحوافز المادية، وفرص التدريب أثناء الخدمة، والعلاقات مع الرؤساء والمسئولين، والعلاقات مع زميلات العمل، وساعات الدوام. ويوضح الجدول رقم (١٠) هذه النتائج.

الجدول رقم (١٠)

تحليل التباين الأحادي لمتوسطات درجات أفراد مجتمع الدراسة على بعض أبعاد الرضا عن الوظيفة حسب متغير الخبرة

	مصدر التباين	درجات الحرية	مجموع المربعات	متوسط المربعات	قيمة ف	دلالة ف
– المكانة الاجتماعية للمهنة	بين المجموعات	٢	٨,١٧٩٩	٤,٠٩٠٠	٧,٤٠٧٩	٠,٠٠١٤
	داخل المجموعات	٥٧	٣١,٤٧٠١	٠,٥٥٢١		
– الظروف البيئية للعمل	بين المجموعات	٢	٨,٨٥٠٠	٤,٤٢٥٠	٥,٨٢٠٦	*٠,٠٠٥٠
	داخل المجموعات	٥٧	٤٣,٣٣٣٣	٠,٧٦٠٢		
– الراتب والحوافز المادية	بين المجموعات	٢	٤,٣١٩٤	٢,١٥٩٧	٣,١٨٣٩	*٠,٠٤٨٩
	داخل المجموعات	٥٧	٣٨,٦٦٣٩	٠,٦٧٨٣		
– فرص التدريب أثناء الخدمة	بين المجموعات	٢	٨,٤٤١٨	٤,٢٢٠٩	٤,٤١١٢	*٠,٠١٦٥
	داخل المجموعات	٥٧	٥٤,٥٤١٥	٠,٩٥٦٩		
– العلاقات مع الرؤساء	بين المجموعات	٢	١,٣٠٩٩	٠,٦٥٤٩	٥,٤٣١٢	*٠,٠٠٦٩
	داخل المجموعات	٥٧	٦,٨٧٣٥	٠,١٢٠٦		
– العلاقة مع زميلات العمل	بين المجموعات	٢	٠,٦١٥٠	٠,٣٠٧٥	٥,٦٢٠٤	*٠,٠٠٥٩
	داخل المجموعات	٥٧	٣,١١٨٤	٠,٠٥٤٧		
– ساعات الدوام	بين المجموعات	٢	١٦,٣٢٩٣	٨,١٦٤٦	٩,٠٥٣٤	*٠,٠٠٠٤
	داخل المجموعات	٥٧	٥١,٤٠٤١	٠,٩٠١٨		

* ذات دلالة احصائية على مستوى ٠,٠٥

السؤال الرابع:

وللإجابة عن السؤال الرابع للدراسة (هل توجد فروق ذات دلالة إحصائية في متوسطات أبعاد الرضا عن الوظيفة لدى المرأة البحرينية العاملة في المكتبات العامة تعزى إلى متغير الحالة الاجتماعية؟)، تم احتساب متوسطات الأبعاد المختلفة للرضا عن الوظيفة لدى المتزوجات، وغير المتزوجات، وتم تحليل التباين الأحادي بين المتوسطات. وقد بينت نتائج تحليل التباين بين متوسطات المتزوجات، وغير المتزوجات على الأبعاد المختلفة للرضا عن الوظيفة وجود فروق ذات دلالة إحصائية على بعد واحد فقط هو تقدير واحترام المسئولين. وكانت النتائج لصالح غير المتزوجات (انظر الجدول رقم ٩).

الجدول رقم (٩)

تحليل التباين الأحادي لفروق متوسطات الرضا عن تقدير واحترام المسئولين حسب متغير الحالة الاجتماعية

مصدر التباين	درجات الحرية	مجموع المربعات	متوسط المربعات	قيمة ف	دلالة ف
بين المجموعات	١	١,٥٦٧٩	١,٥٦٧٩	*٤,٢٢٠٠	٠,٠٤٤٥
داخل المجموعات	٥٨	٢١,١٧٧٩	٠,٣٧١٥		
المجموع	٥٩	٢٢,٧٤٥٨			

* ذات دلالة إحصائية على مستوى ٠,٠٥

السؤال الخامس:

ينص السؤال الخامس على ما يلي: هل توجد فروق ذات دلالة إحصائية في متوسطات أبعاد الرضا عن الوظيفة لدى المرأة البحرينية العاملة في المكتبات العامة تعزى إلى متغير الخبرة في العمل؟. وقد تم حساب متوسطات الأبعاد المختلفة للرضا عن الوظيفة لدى المرأة الحاصلة على خبرة ٥ سنوات أو أقل، ٦-١٠ سنوات، أكثر من ١٠ سنوات. كما تم حساب تحليل التباين الأحادي بين المتوسطات.

الجدول رقم (١٣)

تحليل التباين الأحادي لفروق متوسطات رضا أفراد مجتمع الدراسة على ساعات الدوام حسب متغير الراتب.

مصدر التباين	درجات الحرية	مجموع المربعات	متوسط المربعات	قيمة ف	دلالة ف
بين المجموعات	٢	٨,١٢٠٤	٤,٠٦٠٢	٣,٨٨٢٢	٠,٠263
داخل المجموعات	٥٧	٩٥,٦١٣٠	١,٠٤٥٨		
المجموع	٥٩	٦٧,٧٣٣٣			

وهدفت الدراسة إلى التعرف على مدى وجود علاقة بين متغيري الخبرة، والراتب الشهري. وقد تم استخدام اختبار)BC(لهذا الغرض. وقد أظهرت النتائج (انظر الجدول رقم: ١٤) أن قيمة كا٢ المحسوبة=٣٨,٥٩٩ وبدرجات حرية = ٤، وأن قيمة كا^{٢} الجدولية = ١١,١٤٣. وهذا يشير إلى وجود علاقة ذات دلالة إحصائية على مستوى ثقة ٩٥٪ بين متغيري الخبرة، والراتب الشهري للعاملات في المكتبات العامة بمملكة البحرين.

الجدول رقم (١٤)

الخبرة / الراتب	٥ سنوات أو أقل	٦-١٠ سنوات	أكثر من ١٠ سنوات	المجموع	قيمة كا^{٢}	مستوى دلالة كا^{٢}	درجة الحرية
أقل من ٢٠٠ دينار	٤	٣	-	٧	٣٨,٥٩٩	٠,٠٠٠	٤
٢٠٠ - ٤٠٠ دينار	١	٢	٤٣	٤٧			
اكثر من ٤٠٠ دينار	-	١	٥	٦			
المجموع	٥	٦	٤٩	٦٠			

السؤال السادس:

ينص السؤال للدراسة على ما يلي: هل توجد فروق ذات دلالة إحصائية بين متوسطات أبعاد الرضا عن الوظيفة لدى المرأة البحرينية العاملة في المكتبات العامة تعزى إلى متغير الراتب الشهري؟. وقد تم احتساب متوسطات الأبعاد المختلفة للرضا عن الوظيفة لدى الفئات الثلاث من مجتمع الدراسة حسب الراتب: (أقل من ٢٠٠ دينار، ٢٠٠-٤٠٠ دينار، أكثر من ٤٠٠ دينار). كما تم احتساب تحليل التباين الأحادي بين متوسطات الفئات الثلاث للرواتب على الأبعاد المختلفة للرضا عن الوظيفة، وقد أظهرت النتائج وجود فروق ذات دلالة إحصائية على الأبعاد التالية للرضا عن الوظيفة: الشعور بالأمن والاستقرار الوظيفي، والراتب والحوافز المادية، وساعات الدوام. وكانت جميع النتائج لصالح الرواتب العالية. انظر الجدول رقم (١١، ١٢، ١٣).

الجدول رقم (١١)

تحليل التباين الأحادي لفروق متوسطات الشعور بالأمن والاستقرار الوظيفي لدى مجتمع الدراسة وفق متغير الراتب

مصدر التباين	درجات الحرية	مجموع المربعات	متوسط المربعات	قيمة ف	دلالة ف
بين المجموعات	٢	٣,٣٦٠٦	١,٦٨٠٣	٣,٤٨٤٢	٠,٠٣٧٤
داخل المجموعات	٥٧	٢٧,٤٨٩٤	٠,٤٨٢٣		
المجموع	٥٩	٣٠,٨٥٠٠			

الجدول رقم (١٢)

تحليل التباين الأحادي للراتب، والحوافز المادية وفق متغير الراتب

مصدر التباين	درجات الحرية	مجموع المربعات	متوسط المربعات	قيمة ف	دلالة ف
بين المجموعات	٢	٤,٧٤٥٧	٢,٣٧٢٩	٣,٥٣٧٢	٠,٠٣٥٦
داخل المجموعات	٥٧	٣٨,٢٣٧٦	٠,٦٧٠٨		
المجموع	٥٩	٤٢,٩٨٣٣			

به جميع العاملين في المؤسسات الحكومية في البحرين.

أما العوامل التي لم تكن المرأة البحرينية العاملة في المكتبات العامة راضية عنها، مثل: فرص النمو، والتطور المهني، والراتب الشهري، والمشاركة في اتخاذ القرارت، وفرص القيادة والإبداع في المهنة، فإنها جميعاً عوامل يصعب تحقيقها، إما لتكلفتها العالية، أو بسبب طبيعة الإدراة السائدة في المؤسسات الحكومية التي تمتاز عادة بالمركزية والبيروقراطية.

وقد أظهرت نتائج الدراسة أن درجة الرضا عن ستة عشر بعداً من أبعاد الرضا عن الوظيفة لدى المرأة البحرينية العاملة في المتكتبات العامة المؤهلة جامعياً، وغير المؤهلة جامعياً متساوية إلى حد بعيد، ولم تكن هناك أية فروق ذات دلالة إحصائية على مستوى ٠,٠٥ إلا على الأبعاد التالية:

- الراتب الشهري والحوافز المادية (مستوى دلالة ٠,٠٤)
- الإشراف والمتابعة من قبل المسئولين (مستوى دلالة ٠,٠٠٩)
- فرص النمو، والتطور المهني، والعلمي (مستوى دلالة ٠,٠١٣)
- فرص المشاركة في التخطيط واتخاذ القرارت وتنفيذها (مستوى دلالة ٠,٠٣٩).

وقد كانت جميع النتائج على الأبعاد الأربعة السابقة لصالح غير المؤهلات جامعياً. وهذا يعني أن رواتب المؤهلات جامعيا، وغير المؤهلات لا يختلف كثيراً؛ والسبب في ذلك أن غير المؤهلات لديهن خبرة طويلة في العمل تزيد على عشرين سنة في بعض الحالات، وهذا يجعل رواتبهن تقترب، بل تزيد أحياناً على رواتب المؤهلات جامعياً، أما بالنسبة لفرص الإشراف والمتابعة، والنمو، والتطور المهني، والعلمي، والمشاركة في التخطيط واتخاذ القرارات فيبدو أن الإدارة تعطي غير الجامعيات فرصاً طيبة في هذه المجالات؛ وذلك في سبيل تأهليهن، ورفع مستوى أدائهن في العمل، حيث إن الجامعيات لا يحتجن كثيراً إلى مثل هذه الفرص مقارنة مع غيرالجامعيات.

وبالنسبة لمتغير التخصص أظهرت النتائج عدم وجود أية فروق ذات دلالة

مناقشة النتائج

هدفت هذه الدراسة إلى التعرف على درجة رضا المرأة البحرينية العاملة في المكتبات العامة عن الأبعاد المختلفة للوظيفة، وقد أظهرت النتائج (انظر الجدول رقم ٣) أن العلاقات مع زميلات العمل (٢,٩٣)، والعلاقات مع الرؤساء والمسئولين (٢,٨٨)، والعلاقات مع رواد المكتبة (٢,٨٢)، وتقدير واحترام المسئولين (٢,٥٢)، كانت أكثر ٦ عوامل أظهرت أن المرأة البحرينية العاملة في المكتبات العامة راضية عنها في الوظيفة.

أما الإشراف والمتابعة من قبل المسئولين (٢,٤٣)، والاستقلالية والحرية في العمل (٢,٤٢)، والمكانة الاجتماعية للمهنة (٢,٣٥)، والمناخ العام للعمل (٢,٢٧)، وساعات الدوام (٢,٢٧)، وفرص القيادة وتحمل المسئولية (٢,١٧)، وفرص الإنجاز والإبداع في المهنة (١,٩)، والظروف البيئية للعمل (١,٧٨)، فكان ترتيبها متوسطا بين الأبعاد المختلفة للرضا عن الوظيفة.

كما أظهرت النتائج أن فرص النمو، والتطور المهني، والعلمي (١,٧٠)، والراتب الشهري والحوافز (١,٦٨)، وأنظمة وسياسات وقوانين العمل (١,٦٨)، وفرص المشاركة في التخطيط واتخاذ القرارت وتنفيذها (١,٦٥)، وفرص الترقية في الوظيفة (١,٥٧) ، وفرص التدريب أثناء الخدمة (١,٥٢) هي أقل ٦ عوامل، أو أبعاد في الوظيفة كانت المرأة البحرينية العاملة في المكتبات العامة راضية عنها.

وتبدو هذه النتائج طبيعية ومتوقعة؛ وذلك لأن العوامل، أو الأبعاد التي كانت المرأة راضية عنها بشكل كبير تعود معظمها إلى طبيعة العلاقات الإنسانية، والاجتماعبة التي تربط العاملات في المكتبات مع بعضهن بعضا، أو مع المسئولين، أو مع جمهور المكتبة، وخاصة إذا عرفنا طبيعة العلاقات الاجتماعية في المجتمع البحريني القائمة بشكل عام على احترام الغير، وتقديرهم، بالإضافة إلى الأمن الوظيفي الذي يتمتع

المرأة البحرينية المتزوجة عن العمل؛ لأنها غالباً ما تقوم بتوصيل أبنائها إلى المدارس صباحا، وتقوم بأخذهم من المدرسة قبل انتهاء الدوام في المكتبات العامة، كما أن هناك إجازة طويلة عند الولادة، وساعة مغادرة يومياً للرضاعة. كل هذه العوامل تجعل المسئولين أكثر رضا عن غير المتزوجات في العمل.

وقد لعبت الخبرة دوراً واضحاً في الرضا عن الأبعاد المختلفة للوظيفة، فقد أظهرت النتائج أن متغير الخبرة في العمل أظهر فروقاً ذات دلالة على الأبعاد التالية للرضا عن الوظيفة:

- المكانة الاجتماعية للمهنة (مستوى ٠,٠٠١٤).
- الظروف البيئية للعمل (مستوى ٠,٠٠٥).
- الراتب والحوافز المادية (مستوى ٠,٠٤٨٩).
- فرص التدريب أثناء الخدمة (مستوى ٠,٠١٦٥).
- العلاقات مع الرؤساء والمسئولين (مستوى ٠,٠٠٦٩).
- ساعات الدوام (مستوى ٠,٠٠٠٤).

وقد كانت جميع النتائج كما أشارت إليها المتوسطات لصالح صاحبات الخبرة الأطول في العمل، باستثناء (الظروف البيئية للعمل)، حيث أظهرت النتائج أن صاحبات الخبرة الأقل أكثر رضاً عن هذا البعد من صاحبات الخبرة الأطول. وهذه النتيجة طبيعية حيث يرضى العاملون عند بداية تعيينهم عن ظروف العمل؛ لكي لا يثيروا المشكلات، ولكي يكسبوا رضا المسئولين، وعند استقرارهم في العمل ومع طول الخبرة تبدأ الشكوى من ظروف العمل، والمطالبة بظروف أفضل.

ولم يؤثر متغير الراتب في كثير من أبعاد الرضا عن الوظيفة لدى المرأة البحرينية العاملة في المكتبات العامة، مثل: المكانة الاجتماعية للمهنة، والظروف البيئية للعمل، وفرص الإنجاز، وفرص التدريب أثناء الخدمة، والعلاقات مع الرؤساء ومع الزميلات، ومع رواد المكتبة، كذلك لم يؤثر الراتب في مستوى الرضا عن الإشراف

إحصائية على مستوى ٠,٠٥ بين المتخصصات في علم المكتبات، أو التوثيق، أو المعلومات، وغير المتخصصات إلا على بعد واحد فقط من أبعاد الرضا عن الوظيفة وهو الإشراف والمتابعة من قبل المسئولين (مستوى دلالة ٠,٠٣٠٣)، وكانت النتائج لصالح غير المتخصصات. وهذه النتيجة تعدّ طبيعية، إذ إن المديرين عادة ما يؤكدون في الإشراف والمتابعة على غير المؤهلين في العمل؛ لأنهم بحاجة إلى مثل هذه العمليات الإدارية، بينما لا يحتاج ذلك المتخصصون في العمل بوصفهم مؤهلين للقيام بأعمالهم.

ولم تظهر النتائج فروقاً ذات دلالة إحصائية بين المتخصصات في علم المكتبات، وغير المتخصصات على الأبعاد الأخرى، مثل: المكانة الاجتماعية للمهنة؛ لأن النظرة لمهنة المكتبات، سواء أكانت المرأة متخصصة أم غير متخصصة هي نفسها عند مجتمع لا يعرف كثيراً عن علم المكتبات، وكذلك الحال بالنسبة للأمن الوظيفي فهو متوافر في البحرين لجميع العاملين بغض النظر عن تخصصاتهم، وهكذا الحال مع معظم الأبعاد الأخرى للرضا عن الوظيفة. أما عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية بين المتخصصات في علم المكتبات، وغير المتخصصات على طبيعة المسئوليات في العمل فيعود إلى أن معظم الأعمال التي تقوم بها المرأة في المكتبات العامة في البحرين هي أعمال مكتبية تقليدية جدا، ولا تختلف كثيراً عن بعضها بعضاً. وبالنسبة لمتغير الحالة الاجتماعية للمرأة البحرينة العاملة في المكتبات العامة، فقد أظهرت النتائج أنه لم يسبب فروقا ذات دلالة إحصائية على ١٩ بعُداً من الأبعاد العشرين للرضا عن الوظيفة، بل كانت متوسطات الكثير من أبعاد الرضا عن الوظيفة متساوية تماماً عند المرأة المتزوجة، وغير المتزوجة. وقد أشارت نتائج تحليل التباين بين متوسطات المتزوجات وغير المتزوجات إلى وجود فروق ذات دلالة إحصائية على مستوى دلالة ٠,٠٥ على بعد (تقدير واحترام المسئولين). وقد كانت النتائج لصالح غير المتزوجات، وقد يعود السبب وراء ذلك إلى كثرة تأخر، وتغيب

٣- ضرورة مشاركة المرأة في وضع أنظمة، وسياسات، وقوانين العمل في المكتبات العامة، وإشراكها في التخطيط، واتخاذ القرارات وتنفيذها من أجل تطويرها إدارياً ووظيفياً، حيث أظهرت نتائج هذه الدراسة ضعف رضاها عن هذه الجوانب في الوظيفة.

٤- رفع رواتب العاملات في المكتبات العامة، حيث أظهرت النتائج أن ٩٠٪ من مجتمع الدراسة تقل رواتبهن عن ٤٠٠ دينار بحريني على الرغم من الخبرة الطويلة في العمل، ويعدّ هذا الراتب من الرواتب المنخفضة في مملكة البحرين، خاصة إذا ما قورن برواتب العاملات في المجالات الأخرى، وخاصة في القطاع الخاص.

٥- ضرورة اهتمام الإدارة بقضايا الإشراف والمتابعة، وفرص الاستقلالية في العمل، والمناخ العام، والظروف البيئية للعمل، وتوفير فرص القيادة، والإنجاز، والإبداع، وتحمل المسئولية للمرأة البحرينية العاملة في المكتبات العامة.

٦- ضرورة الأخذ بعين الاعتبار متغيرات المؤهل الأكاديمي، والتخصص، والحالة الاجتماعية، والخبرة عند تعيين المرأة في المكتبات العامة، حيث بينت الدراسة أن هذه العوامل تؤثر في الأبعاد المختلفة للرضا عن الوظيفة.

٧- نظراً لاقتصار هذه الدراسة على المرأة البحرينية العاملة في المكتبات العامة، فإن الباحث يرى ضرورة إجراء المزيد من الدراسات العلمية الموضوعية الأخرى على المرأة العاملة في الأنواع الأخرى للمكتبات (المكتبات المدرسية، والمكتبات الجامعية، والمكتبات المتخصصة) بشكل خاص وفي قطاعات العمل الأخرى بشكل عام.

والمتابعة من قبل العاملين، وتقدير واحترام المسئولين، والمناخ العام للعمل، وفرص القيادة والاستقلالية في العمل، وفرص المشاركة في التخطيط واتخاذ القرارت وتنفيذها. ومع ذلك فقد كان للراتب أثر في مستوى الرضا عن الأبعاد الثلاثة التالية:

- الشعور بالأمن والاستقرار الوظيفي (مستوى دلالة ٠,٠٣٧٤).
- الراتب والحوافز المادية (مستوى دلالة ٠,٠٣٥٦).
- ساعات الدوام (مستوى دلالة ٠,٠٢٦٣).

وقد كانت النتائج لصالح المرأة ذات الراتب الأعلى دائماً. وهذه النتيجة طبيعية ومتوقعة، حيث يزداد الأمن الوظيفي غالباً مع ارتفاع الراتب والحوافز المادية. أما بخصوص ساعات الدوام فعلى الرغم من أنها واحدة لجميع العاملات في المكتبات العامة، إلا أن صاحبات الرواتب الأعلى راضيات عن ساعات الدوام أكثر؛ لأنه يتناسب مع الرواتب العالية التي يتقاضينها.

التوصيات:

بناء على النتائج التي توصلت إليها الدراسة، يوصي الباحث بما يلي:

١- ضرورة دراسة كافة المشكلات التي تواجه المرأة البحرينية العاملة في المكتبات العامة، ومحاولة إيجاد حلول مناسبة لها، وكذلك دراسة الاحتياجات الوظيفية ومحاولة إشباعها، لكي نرفع من مستوى رضاها عن العمل، وبالتالي من مستوى إنتاجيتها.

٢- الاهتمام بتوفير فرص النمو، والتطور المهني، والعلمي، وفرص التدريب أثناء الخدمة للمرأة البحرينية العاملة في المكتبات العامة، حيث أظهرت الدراسة ضعف رضاها عن هذه الجوانب في العمل.

- مصطفى، صلاح عبدالحميد. الرضا الوظيفي لمعلمي المدرسة الإعدادية .- التربية الجديدة.- السنة ١٦، العدد ٤٧ (مايو ١٩٨٩م).- ص ٥-٣١.
- ياسين، فاطمة علي. الرضا الوظيفي لدى مديري المدارس الثانوية في الأردن.- عمان: الجامعة الأردنية، ١٩٩٠م (رسالة ماجستير).، صلاح عبدالحميد. الرضا الوظيفي لمعلمي المدرسة الإعدادية .- التربية الجديدة.- السنة ١٦، العدد ٤٧ (مايو ١٩٨٩م).- ص ٥-٣١.
- ياسين، فاطمة علي. الرضا الوظيفي لدى مديري المدارس الثانوية في الأردن.- عمان: الجامعة الأردنية، ١٩٩٠م (رسالة ماجستير).

- D'Elia, George, The determinant of job satisfaction among beginning librarians. - Library Quarterly-, v. 49 (July, 1979), pp.283-302.
- Dessler, Gary, Organization and management, [S.L]: Reston Publishing, 1982.
- Hamshari, Omar, Job satisfaction of professional librarians in academic libraries. University of Michigan, 1985 (Doctoral Dissertation).
- Lynch, Beverly, Job satisfaction in libraries, - Library Quarterly- , v.53 (October, 1983) , pp.434-447.
- Mankin, Don, Toward a post industrial psychology: emerging perspective on technology, work education and leisure , New York: John Wiley, 1978.
- Minter, John, An analysis of job satisfaction among public, college and special libraries, North Texas University, 1975 (Doctoral Dissertation).
- Plate, Kenneth and Stone, Elizabeth, Factors affectiong librarians job satisfaction, Library Quarterly, v. 44, no. 2 (April, 1974), pp.97-110.
- Porter, L. A Study of perceived need satisfaction in bottom and middle management job, Journal of Applied Psychology, no. 45 (19610. pp. 1-10.
- Sell, R. and Shipley, P. Satisfaction in work design, London: Taylor and Francis, 1979.
- Al-Shorbji, Najeeb, Job satisfaction among professional Librarians in Jordan, University of Wales, 1983, (M.A Dissertation).
- Wahba, Suzanne, Job satisfaction of librarians: a comparison between men and women, College and Research Libraries, v. 36 (Jan, 1975), pp. 45-51.
- Wahba, Suzanne, Librarians job satisfaction: motivation and performance, Columbia: Columbia university, 1973.

قائمة المصادر

- أسعد، محمد محسن علي ونبيل إسماعيل رسلان. الرضا الوظيفي للقوى البشرية العاملة في المملكة العربية السعودية.- جدة: جامعة الملك عبدالعزيز، كلية الاقتصاد والإدارة، ١٩٨٤م.
- البحرين. وزارة الإعلام. البحرين على طريق التقدم. -البحرين: الوزارة، [199-].
- الخاطر، مبارك. الطباعة في البحرين. - الوثيقة. - السنة ٣، العدد ٥ (يوليو ١٩٨٤م). - ص ٥٩ - ٦٠.
- الرميحي، فؤاد عبداللطيف، وسارة يوسف تقي. المكتبات ومراكز المعلومات بدولة البحرين. - المجلة العربية للمعلومات.- المجلد ١٠، العدد ٢ (١٩٩٠م).- ص٥-٦.
- سرحان، منصور. الخدمات المكتبية في البحرين.-المنامة: وزارة التربية والتعليم، ١٩٩٠م (ورقة غير منشورة).
- شهاب، حليمة عبدالفتاح. أثر المناخ التنظيمي في الرضا الوظيفي لدى معلمي، ومعلمات المدارس الثانوية في وادي الأردن.- عمان: الجامعة الأردنية، ١٩٩٢م (رسالة ماجستير).
- الطويل، هاني عبدالرحمن. الإدراة التربوية والسلوك التنظيمي.- عمان: الجامعة الأردنية، ١٩٨٦م.
- عبدالخالق، ناصيف. الرضا الوظيفي وأثره في إنتاجية العمل.- المجلة العربية للإدارة.عمان: المنظمة العربية للعلوم الإدارية، ١٩٨٢م.
- عليان، ربحي مصطفى. تطور المكتبات وبرامج تدريس علم المكتبات في دولة البحرين. ورقة مقدمة للندوة العربية الخامسة للاتحاد العربي للمكتبات والمعلومات. زغوان، تونس، ٢١-٢٣ أكتوبر ١٩٩٤م.-ص٣٥.
- عليان، ربحي مصطفى، وهمشري، عمر أحمد. - الرضا عن الوظيفة لدى المرأة العاملة في المكتبات العامة، والأكاديمية، والمتخصصة في الأردن. - مجلة البحث في التربية وعلم النفس.- مجلد ٤، عدد ٤ (أبريل ١٩٩١م).- ص ٢٠٩-٢٣٤.
- عواملة، عمر. الرضا الوظيفي للعاملين في المؤسسات العامة في الأردن: دراسة ميدانية.- عمان: الجامعة الأردنية، ١٩٩٠م. (رسالة ماجستير).
- كامل، مصطفى، وسونيا البكري. دراسة تحليلية للرضا الوظيفي لأعضاء هيئة التدريس بجامعة القاهرة.- مجلة الإدارة.-ع ١، مج ٢٣، ١٩٩٠م. (رسالة ماجستير).
- محمود، حسين ياسين. تحليل أنماط المناخ التنظيمي السائد في المدارس الحكومية في الأردن.- عمان : الجامعة الأردنية، ١٩٨٧م. (رسالة ماجستير).

(attar ‹ala) (akkada ‹ala)

An attempt to examine the claim that MSA's Grammar is borrowed

Dr. Abas Al Saw Saw

Abstract

This research aims at examining some claims that the grammatical structure of the phrases (attar <ala) and (akkada <ala) is borrowed from Modern European Languages especially English and French. The descriptive method is applied in our study of MSA. The historical method is used in following the collocation of the above 2 phrases in the various historical eras. Also the contrastive methods is used in the study of similar phrases in English and French The research come to the conclusion that the grammar of the above - mentioned MSA phrases is not borrowed from other languages. It has ever been originally existing in Classical Arabic.

أثّر على وأكّد على

محاولة لاختبار مقولة استعارة القواعد في العربية الفصحى المعاصرة ❖

د. عباس السوسوة *

ملخص البحث

يهدف هذا البحث إلى اختبار مقولة استعارة القواعد في العربية الفصحى المعاصرة من اللغات الأوروبية الحديثة، خصوصاً الإنجليزية والفرنسية، في عبارتين هما: (أثّر على) و(أكّد على). ويطبق البحث المنهج الوصفي على العربية المعاصرة، ويستعمل المنهج التاريخي؛ لتتبع هاتين المصاحبتين في العربية عبر عصورها المختلفة، ويتوسل أيضاً بالمنهج التقابلي؛ لدراسة ما يقابل هاتين العبارتين.

وفي النهاية يتوصل البحث إلى أن العبارتين ليستا من قبيل استعارة قواعد المصاحبة في النحو من لغة إلى لغة أخرى، بل إنهما موجودتان في العربية الفصحى منذ أقدم عصورها حتى الآن.

---

* _أستاذ علم اللغة، مركز اللغات، جامعة تعز، اليمن_

ثانياً: لا بد من خلو العربية قبل العصر الحديث من هذه الظاهرة خلواً تاماً؛ إذ قد تكون هذه الظاهرة مستمرة في العربية دون أن يفطن القائلون بالاستعارة لهذا الاستمرار؛ لأنهم اعتمدوا على وصف علماء العربية للفصحى في عصر الاحتجاج باللغة (حتى عام ١٥٠هـ) فقط وتركوا العربية فيما بعد ذلك. ونحن نؤمن بأن الفصحى المكتوبة لم تتوقف عن النمو والابتكار بعد عصر الاحتجاج، بل نرى العكس، وشاهدنا في ذلك تعدّد فنون التأليف بعد هذا العصر، وقلتها في عصر الاحتجاج.

وقد سبق لنا في بحث أن أنكرنا القول باستعارة أداة العطف المركبة (بل و) من الإنكليزية: (Not only... but also) وأثبتنا وجودها عند أبي نواس (ت ح ١٩٥هـ) وابن الرومي (٢٨٣هـ) والرازي (ت ح ٣١٣هـ) وعبدالجبار الهمذاني (ت ٤١٥هـ) وابن سينا (ت ٤٢٨هـ) وابن رشد (ت ٥٩٥هـ) وظلت مستخدمة عند المفسرين والأصوليين، والمؤرخين، والرحالة، والنحاة، وعلماء القراءات حتى العصر الحديث[٤].

ومن هذين الضابطين نستطيع القول: إن العربية المعاصرة استعارت بعض الظواهر المتعلقة ببناء الكلمة من اللغات الأوروبية، وإن ظلت هذه الاستعارة أشبه شيء بالاستعارة المعجمية منها بالاستعارة الصرفية، ومن ذلك:

أ- صور من تركيب الأسماء لم تعرفها الفصحى حتى العصر الحديث مثل: حوار الجنوب الشمال، مباحثات الحسين مبارك، صاروخ أرض جو.

ب- بعض طرق النحت الأنجلو ساكسوني مثل، أفروأسيوي، هندوأوربي، جيوبوليتيكي[٥].

ج- طريقة الألفاظ الأوائلية مثل: رادار، وإيدز، وإواكس، وناتو[٦].

د- مزج الطريقة الأوروبية في النسب مع العربية مثل: كلاسيكي، وورمنتيكي، وأوبرالي، وأوركسترالي، وكونغولي، وفيدرالي[٧].

تهدف هذه الدراسة إلى اختبار مقولة استعارة القواعد النحوية في العربية الفصحى المعاصرة من اللغات الأوروبية الحديثة، من خلال التطبيق على عبارتين يزعم أنهما نقل مباشر لعبارتين غير عربيتين. وتتوسل هذه الدراسة بالمنهجين: الوصفي والتاريخي، مع بعض النظرات التقابلية؛ محاولة الوصول إلى الحقيقة.

من نافلة القول أن اقتراض الألفاظ لأسباب مختلفة أمر مسلّم به بين الباحثين، وليس الأمر كذلك في استعارة ظواهر الصرف والنحو، فمن المنكرين لهذه الاستعارة هويتني، وقد نقل إبراهيم أنيس إنكاره ذلك[1]، ثم نقل تعقيب الألسني الدنمركي جسبرسن عليه بأن في ذلك مغالاة، ثم ضربه «عدة أمثلة لتأثر اللغات بعضها ببعض في هذه الناحية، فقد استعارت الإنجليزية طريقة الجمع اللاتينية في بعض استعمالاتها(...) وكذلك اللواحق اللاتينية التي أضافتها اللغة الإنجليزية إلى كثير من الكلمات التي أصلها جرماني(...) ولكن جسبرسن مع هذا يعترف بأن اقتراض ظواهر الأجرومية بين اللغات قليل الحدوث» (٢) ويؤيد إبراهيم أنيس القول بهذه الاستعارة، ويضرب أمثلة حين استعارت «الفارسية طريقة الجمع العربي، وجمعت عليها بعض الكلمات الفارسية، فيقولون مثلاً: ده دَهات، باغ باغات(...) هذا إلى أن نظام الجملة العربية في العصر الحديث قد تأثر إلى حد ما ببعض الأساليب الأجنبية، ولا سيما في أسلوب بعض الكتاب المعاصرين الذين تأثروا بالثقافة الأوروبية»[3].

وإذا جئنا إلى العربية المعاصرة؛ لننظر في استعاراتها ظواهر نحوية وصرفية من اللغات الأوروبية الحديثة، وخصوصاً الفرنسية والإنكليزية، فإننا نقر بوجود هذه الاستعارة مع وضع بعض الضوابط؛ وهي:

أولاً: إن وجود شبه بين العربية ولغة أوروبية حديثة في استخدام ظاهرة ما لا ينهض دليلاً على وجود استعارة من اللغة الأوروبية المزعومة؛ ذلك أن لغات العالم - على تباين في بنيتها - تتشابه في كثير من الظواهر.

الله – : «ويقولون: أثّر عليه تأثيراً، واستطاع التأثير عليه، في الأمور الحسية والأمور المعنوية. غير أن استعماله في الأمور المعنوية هو الغالب اليوم، وليس ذلك بصواب؛ لأن معنى أثّر: أحدثَ أثراً، والأثر يكون في الشيء من جهة العمق لا من جهة العلو/ فهو في داخل الشيء لا خارجه، مع أن (عليه) لا تفيد الوغول بل تفيد العلو، ولا تستلزم الاندماج»(١١) ونحن نوافقه على أن الفعل (أثّر) يتعلق بـ (في) في عربية عصر الاحتجاج، لكنّ القول بالتزام هذه القاعدة بعد ذلك أمر فيه نظر. ثم إن الأثر قد يكون (في) الشيء من جهة العمق، لكن ذلك لا ينفي أن هناك آثاراً تظهر (على) الشيء أيضاً، يكون هذا في الأمور الحسية، وفي الأمور المعنوية المنقولة من الحسية، وربما تبادلت الأداتان (في) و(على) مكانيهما.

فإذا بحثنا عن (الأثر) في المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي الشريف وجدنا أن الأثر يصاحب الأدوات: في والباء وعلى(١٢). وقد استمرت مصاحبة في وعلى للأثر في العربية قديماً وحديثاً، أما الباء فنزعم أنها قد انقرضت من العربية المعاصرة أو كادت.

أما مصاحبة (على) للأثر فنجدها في حديث ورد عند البخاري والدرامي منقول عن عبدالله بن عمر بن الخطاب عن أبيه، وفيه: «بينما نحن عند رسول الله (صلى الله عليه وسلم) إذ طلع علينا رجل شديد بياض الثياب، شديد سواد الشعر، لا يرى عليه أثر السفر. ولا نعرفه...»(١٣).

كذلك عثرنا على هذه المصاحبة في بعض كتب الحديث التي لم يفهرسها ونسنك، ومن ذلك «إن الله إذا أنعم على عبد نعمة يحب أن يرى أثر نعمته عليه، ويكره البؤس والتباؤس»(١٤).

وفي صحيح البخاري عثرنا – مصادفة – على حديث رواه أبو سعيد الخدري وفيه «فبصرت عيناي رسول الله (صلى الله عليه وسلم) على جبهته أثر الماء والطين»(١٥). فهذه الشواهد الحديثية ترجح هذه المصاحبة ولا تلغي بالطبع المصاحبة الأخرى.

أما استعارة الظواهر في طرق بناء الجملة فنقرّ به. وليس المجال هنا مجال تعداد هذه التأثيرات.

ثالثاً: أن تكون الظاهرة اللغوية المقول باستعارتها من الظواهر الشائعة كثيرة الاستعمال في لغتها الأصلية، لا أن تكون نادرة الاستعمال.

بضم هذه الضوابط بعضها إلى بعض نأتي إلى اختبار مقولة استعارة حروف الجر في العبارتين الواردتين في العنوان.

أولاً: أثّر على

هذه المصاحبة أنكرها غير واحد من الباحثين العرب المحدثين، وزعم أنها بتأثير الترجمة إلى العربية. فها هو ذا أحد الباحثين في مجال الفلسفة يقول: «لعله بفعل الترجمة، وبالتالي تقليداً للغات الأوربية دخل حرف الجر (على) على الفعل (أثّر) والاسم (تأثيراً) فقيل: أثّر على كذا، والتأثير على كذا، بدلاً من: في كذا»[٨].

وها هو ذا باحث لغوي جليل يزعم ذلك بتأثير الفرنسية «ونقول: أثّر عليه، وهو في الفرنيسة (influer sur lui)»[٩]. ونحن لا نرى ما يراه على الرغم من التشابه الواضح في العبارتين؛ ذلك أن الفعل الذي أتى به شاهداً ليس هو الفعل الأساس الشائع في الفرنسية بمعنى التأثير، أعني الفعل .(influencer) أما الفعل (influer) فمعناه الأساس الشائع[١٠]: يسيل، يصبّ في، ويستعمل مرادفاً لـ (يؤثر) لكنه استعمال نادر. فكيف يحدث أن تستعير لغة عن طريق الترجمة ظاهرة نادرة الاستعمال، وتترك الظاهرة الشائعة؟

والباحثان الفاضلان مسبوقان في هذا بالعلامة المرحوم مصطفى جواد، الذي أفرد لهذه العبارة أكثر من صفحتين من كتابه «قل ولا تقل»، ونحن مضطرون لتقسيم كلامه أقساماً حتى نتمكن من الردّ عليه وفق الضوابط التي ذكرناها. قال - رحمه

ظاهر الزجاجة المصدّعة المطروقة في باطنها»(٢٤).

والمحدثون أيضاً يستعملون هذه المصاحبة، ومن أمثلة ذلك:

- «ثم ظهرت آثار الثقافة الإنجليزية والفرنسية على أقلام الكتّاب»(٢٥).
- «ولكن ليس معنى ذلك أن سقوط الأمويين كان له أثر خطير على حياة اللغة الفصيحة»(٢٦).
- «... هذا الانفتاح الذي انعكس على الشخصية التركية، وبدا أثره واضحاً على المتدينين الأتراك»(٢٧).
- «وينوّه بعض الباحثين بأثرهم على بعض البحوث الجغرافية عند المسلمين كالجغرافيا الحيوية، والجغرافيا الطبيعية، بالإضافة إلى الجغرافيا الإقليمية»(٢٨).
- «إلا أن كل بلد يكافح من أجل البقاء والرخاء دون اعتبار لأي أثر ضار على الآخرين»(٢٩).

بل قد نجد الكاتب يستخدم (أثّر في) و(على) في الصفحة الواحدة(٣٠).

ونحن نجد اختلافاً في اختيار الباحثين لعناوين أبحاثهم بين استخدام «أثّر كذا في» و«أثّر كذا على».

كما نجد من يستخدم إحدى الصيغتين أكثر من الأخرى في بحثه، لكننا لم نعثر على فرق أسلوبي في الاختيارين. من هذه الأبحاث:

- محمود حسني محمود: التنافس وأثره على النحو والنحاة(٣١).
- محمد أبو القاسم محمد: الملوّثات الصناعية الصلبة، أثرها على البيئة والتحكّم فيها(٣٢).
- علي عبدالواحد وافي: أثر الشئون الاجتماعية في خصائص اللغة، وتطورها بوصفها أهم وسيلة للإعلام(٣٣).
- يوسف عز الدين: الآثار النفسية في تعريب العلوم والإبداع(٣٤).
- مصطفى حجازي السيد: الأثر الإسلامي في ثقافة الهوسا (الصور والأفكار)(٣٥).

وإذا قمنا بجولة في التراث العربي المكتوب - دون استقصاء - فسنجد شواهد مصاحبة الأثر لعلى؛ ومن ذلك ما ورد عند الحكيم الترمذي (ت ح ٣١٨هـ): «فمثل ذلك كمثل مضروب بقي أثر الضرب على ظهره، فالوجع قد سكن، ولكن آثار السياط باقية»[١٦] ومنه أيضاً: «فإذا أشرق البيت بضوء السراج تبينت آثار صور الأشياء على حيطان البيت من أجل ذلك الضوء»[١٧].

ومنه ما جاء في شعر المتنبي (ت ٣٥٤هـ):

لم يتركــوا أثراً عليه من الوغى إلا دمــاءَ هــمُ عــلــى ســربــالــه[١٨]

ووردت لدى الثعالبي (ت ٤٢٩هـ): «ثم أشار عليه باستعمال بيضة من العنبر وتقليبها، والانتفاع بلطافتها، وحسن أثرها على الدماغ والقلب»[١٩].

ووردت لدى الزمخشري (ت ٥٣٨هـ): ومنه «إذا رأيت بشر الحيوان - سميناً كان أو هزيلاً - استدللت به على كيفية أكله؛ لأن أثر ذلك يتبين على بشرته»[٢٠].

وجاءت في حديثه عن إبراهيم الخليل (ع): «أنه جاء زائراً من الشام إلى مكة، فقالت امرأة إسماعيل: انزل حتى يغسل رأسك، فجاءته بهذا الحجر فوضعته على شقه الأيمن، فوضع قدمه عليه، حتى غسلت شق رأسه، ثم حولته إلى شقه الأيسر حتى غسلت الشق الآخر، فبقي أثر قدميه عليه»[٢١].

ونجدها عند الوهراني (ت ٥٧٥هـ): «فحين نظر إليّ، ورأى أثر السفر عليّ بدأني بالسلام»[٢٢].

ونجد هذه المصاحبة عند ابن الأثير (ت ٦٣٠هـ): «فجزع لذلك جزعاً عظيماً ظهر أثره عليه»[٢٣]. ونجد مصاحبة الأداتين (في) و(على) في فقرة واحدة عند البلاغي ابن أبي الأصبع (ت ٦٥٤هـ) في معرض تحليله قوله تعالى: (فاصدع بما تؤمر): «صرّح بجميع ما أوحي إليك، وبيّن كل ما أمرت ببيانه، وإن شقّ ذلك على بعض القلوب فانصدعت. والمشابهة فيما يؤثّره التصديع في القلوب، فيظهر أثر ذلك على

- «غير أن الإدارة شجعت – من طرف خفي – الأعيان على التبرّع لمشروع الكتاتيب الذي كان يتبناه كرومر، مما أثّر على حركة التبرعات لمشروع الجامعة»[٤٤].
- «.. فتستغل ليز هذا التماثل وتؤثّر على جعفر للقيام بسرقة أحد بائعي المجوهرات»[٤٥].
- «وإذا ما اختلط بهذا الهواء ملوثات غازية، أو دقائقية من أي مصدر فإن ذلك بالطبع يؤثّر بالسلب على نشاط الكائن الحي»[٤٦].

ونعود فنؤكد ما سبق من استخدام المحدثين: أثّر في/ على، وتفاوتهم في استخدام إحداهما أكثر من الأخرى، وهم في ذلك أصناف؛ فهناك من يستخدمهما معاً في المقالة الوحدة ذات الحجم الصغير الصالحة للنشر في مجلة شهرية ذات طابع ثقافي عام، ومن ذلك:

- محمد جابر الأنصاري: أين عقدة التفوق على الرغم من كل هذا الإعجاب المشرقي بالمغرب؟[٤٧].
- أحمد محمد عطية: استلهام كليلة ودمنة في الأدب العربي الحديث[٤٨].
- علي شلش: أبو شادي في مئويته الأولى[٤٩].
- عناية مصطفى نجم: الصور الذاكرية، كيف ولماذا تتشوه؟[٥٠].

وقد ترد الصيغتان معاً في فقرة واحدة لكاتب واحد مع استخدامهما متفرقتين في أماكن أخرى من الكتاب، ومن ذلك:

- «ولا شك أن مشكلة نسب ابن شُهيد قد أثّرت فيه إلى حد كبير. وكان إلحاحه على الفخر بهذا المنصب يؤكد أن التهمة لم تكن تخفى عليه. ويبدو أن تأثيرها على ابن شُهيد كان أكثر من تأثيرها على أسلافه»[٥١].
- «ولكن التقاء الألفاظ الفارسية العربية، واللهجة الغربية الهندية المسماة كهري مع اللهجات المنتشرة حول دهلي، أنتج لغة جديدة أثّرت عليها البنجابية تأثيراً كبيراً في البداية، وأثّرت فيها أيضاً كهري بولي»[٥٢].

وقد قام كاتب هذا البحث بعمل استبانة حول استخدام هاتين الصيغتين بين أعضاء هيئة التدريس في جامعة تعز من العرب، وهم من بلدان مختلفة: اليمن ومصر، وسوريا، والعراق، والسودان، فأجاب نحو ٩٠٪ أن لا فرق عندهم بين الصيغتين، وإن كانوا يفضلون استخدام «أثّر على» لأنها - في رأيهم - أقوى. كذلك سألت بعض من يعملون في الكتابة للإذاعة أو الصحافة فلم أجد لديهم ملاحظة فرق ما. وإليك الآن مجموعة من الأمثلة لاستخدام: أثّر يؤثّر فهو مؤثّر على:

- «وقد كان مفهوماً أن ينتقد الأندلسيون وغيرهم دين المعرّي أحياناً، غير أن هذا شيء لم يكن يؤثّر على النظرة الفنية»[٣٦].
- «إن الخفنجي وزملاءه أثّروا على شعراء المرحلة الثالثة التي تفتحت تحت الكرباج التركي، من أمثال أحمد شرف الدين القارة، وعبدالرحمن الآنسي، وأحمد عبدالرحمن الآنسي»[٣٧].
- «ومما لا شك فيه أن تعدد اللهجات واختلافها قد أثّرا على النطق السرياني حتى في أفواه المثقفين»[٣٨].
- «وكانت زوجة ملكشاه (تركان خاتون) من أعدى أعداء نِظام المُلك، وكانت شديدة التأثير على زوجها»[٣٩].
- «هذه المؤثرات أثّرت على الحضارة العربية الجنوبية»[٤٠].
- «هناك أكثر من إشارة إلى أن د. هـ. لورانس ربما كان من الروائيين الإنجليز الذين أثّروا على نجيب محفوظ(...) على أنه كان لأبنائه وعشاقه تأثير واضح على السراب»[٤١].
- «وكان من الممكن أن يتوجه الشاعر بالخطاب إلى نفسه مباشرة فيقول: (أأصرمُ لهواً أم أجدُّ لها وصلا) دون أن يؤثر ذلك على الوزن الشعري»[٤٢].
- «كل هذا أثّر تأثيراً مباشراً على الأذواق، والأفكار، والأدوات، والتحليل الجمالي للنظم القرآني»[٤٣].

وترجمتها الحرفية: المرض أثّر صحتي (*)

ومن نافلة القول أنهما جملتان غير صحيحتين نحوياً في العربية.

على أنه تلحق بالاسم influence (بالعربية انفلونس، بدون ياء) أداة (sur) يمكن أن تكافئ الأداة (على) في العربية في تعبير مثل:

L' lnfluence Francaise sur la formation de la presse litterair au 20 siècle.

ويقابله في العربية: «تأثير الفرنسية على نشأة الصحافة الأدبية في القرن العشرين».

وفي الفرنسية أفعال تستخدم في معنى التأثير كالفعل السابق، ولا يلحق بها حرف جر أصلاً، مثل: «inflechir»[٥٧] و «affecter»[٥٨].

وإذا تركنا الفرنسية إلى الإنجليزية وجدنا الفعل (Influence) يقابل الفعل العربي (يؤثّر)، ولا يلحق به حرف جر من أي نوع. أما في حالة الاسم فيلحق به «upon» أو «on»[٥٩].

وقل الشيء نفسه مع الفعل (affect)[٦٠].

لم يبقَ إذن إلا القول بنفي تأثير الترجمة من الفرنسية والإنجليزية في/ على العربية المعاصرة في هذه الظاهرة. وأما كثرة استخدام (أثّر على): فهو تطوّر تاريخي - بالمعنى المحايد للتطور - في العربية؛ إذ قد وجدت شواهد - وإن كانت قليلة - على استخدام (أثّر يؤثّر على) في تاريخ العربية، فمن ذلك البيت الشعري الذي أتى به مصطفى جواد نفسه لشاعر عاصر سيف الدولة الحمداني في القرن الرابع الهجري، وإن نفي وجود شاهد غيره، قال: «ولم أجد استعمال (أثّر عليه) على كثرة مطالعتي كتب الأدب والتاريخ إلا في شعر الأعسر بن مهارش الكلابي - وكان معاصراً لسيف الدولة الحمداني - وذلك في قوله:

فخلتُ البكا من رقّة الخدّ أنه يؤثّر من حَذرٍ على صفحة الخدّ"[٦١]

- «كان إيزر أحد مؤسسي نظرية التلقي(...) تلميذاً مخلصاً لرومان إنجاردن، فقد استقى منه عدة مفاهيم حيوية أثّرت في نظريته، وكان لفينومينولوجيا إنجاردن تأثير قوي على النظرية الجمالية عند إيزر، وإن لم يملك هذا التأثير على ياوس»[٥٣].
- «لا شك في أن المهدي كان بشخصه ذا تأثير قوي على أتباعه، فهم نفسيتهم فهماً عميقاً، وعرف كيف يدخل إلى قلوبهم(...) وكان في تصرفه أحياناً مع الأسرى والغرباء ما يؤثّر في نفوس أتباعه»[٥٤].

ومن هذه الرحلة القديمة الحديثة نستنتج أن الأثر قد يكون (في) الشيء أو عليه، والأثر يكون من التأثير على أو في، لا فرق. وإذن فإن ما ذكره المرحوم مصطفى جواد يعود إلى الذوق الفردي في الاستخدام اللغوي للعبارات، وتحكيمه المنطق العقلي في اللغة، واللغة لها منطقها الخاص الذي لا يشترط أن يوافق منطق العقل. ونعود إلى كلامه؛ قال: «وهذه العبارة (أثّر عليه) ترجمة من الجملة الفرنسية وهي (انفلونسي سور) فالفرنسيون يستعملون فيها (على) والمترجمون قلدوهم»[٥٥].

ونحن نرى في هذا القول تسرّعا؛ لسبب بسيط جداً هو أن الفرنسيين لا يستعملون مع هذا الفعل حرف جر بعده، إذ هو فعل متعد إلى المفعول بنفسه، فكأن المترجم حين يترجم إنما يأتي بحرف الجر بعد الفعل من لغته هو. ففي أحد المعاجم الفرنسية المعتمدة، التي تأتي بأمثلة، لا يلحق بالفعل يؤثّر (Influencer) حرف جر أصلاً[٥٦].

ومن ذلك:

- La vie de m(X) à influencé son avenir politique.

فالترجمة الحرفية: حياة السيد (x) أثّرت مستقبله السياسي (*).

أي أنها أشبه شيء بالنصب على الخافض عند النحاة العرب، فتأمّل!

ومن ذلك:

La maladie à influecé ma santé

الفرنسية، قال: «ونقول: أكّد على نقاط معينة، وهو في الفرنسية:

IL à insité sur crtain points

وفي الإنجليزية « He emphasized certain points »(٦٩) وهنا نلاحظ أن الفعل في العبارة الإنكليزية – عن حق – لم يلحق به حرف جر أصلاً، وفي الحاشية ذكر أن هذه التعدية بعلى «بسبب التركيب الأجنبي، فالفعل الأجنبي في هذا المعنى يتعدى بهذا الحرف، والصواب أن الفعل العربي يتعدّى بنفسه»(٧٠)

وبدون شك فالفعل (أكّد) في العربية يتعدى إلى المفعول بنفسه، سواء في عربية عصر الاحتجاج، أو في الفصحى المعاصرة. وسنؤجل قليلاً الحديث عن التأثير الأجنبي.

أما موقفه الثاني فهو يعمم التأثير، ويرى أن جملة مثل (أكّد الرئيس على عروبة لبنان) لا تصح، وأن استعمال (على) كان بتأثير اللغات الأجنبية، ولا سيما الإنجليزية والفرنسية، فالفعل في هاتين اللغتين يصل إلى مدخوله بالحرف (على)(٧١). ولم يورد أمثلة أجنبية للتدليل على قوله.

وبعض الباحثين يعد ذلك من تشويهات المترجمين، قال أحدهم: «الفعل المتعدي (أكّد)، ولكن المترجمين حفظهم الله، جعلوه فعلاً لازماً فقالوا: أكّد على، لأنه فعل لازم باللغات الأوربية، يقال: instister sur، أو to insist on أو upon»(٧٢).

وفيما قاله الباحثان نظر، وقد سبقنا باحث إلى القول بأن الأفعال في الإنكليزية «التي تحمل معنى التأكيد تتعدّى دون حرف، وأشيعها:

« Confirm, reaffirm, affirm, reassert, assert, stress, emphasise »(٧٣)

والنظر في المعاجم الإنجليزية يوقفنا فعلاً على أن هذه الأفعال متعدية بنفسها. وإليك بعض الأمثلة:

(٧٤)- when you affirm something, you state it is true

لكننا وجدنا القاضي التنوخي (ت ٣٨٤هـ) يستعمل العبارة في النثر: «فصار ذلك القدر رسماً في كل يوم، لا يؤثّر عليهم قدرُه»[٦٢].

ونجد الزمخشري (ت ٥٣٨هـ) يستعملها «لمّا قيل (فعدّة)، والعدّة بمعنى المعدود، فأمِرَ بأن يصوم أياماً معدودة مكانها؛ عُلِمَ أنّه لا يؤثّر عدد على عددها، فأغنى ذلك عن التعريف بالإضافة»[٦٣].

ونجد الظاهرة في شعر ابن سناء المُلك (ت ٦٠٨هـ):

- «**أثّرت رِجله على وجنة البد ... رِفـذاك الذي بها آثارهُ**»[٦٤]
- «**أثّر تقبيلي على خدّها ... فهل رأيت العشر في المصحف**»[٦٥]
- «**أثّر تقبيلي على خدّها ... طابَعَ حُسنٍ لم يكن خِلقَهْ**»[٦٦]

ونجد ابن الأثير (ت ٦٣٠هـ) يستعملها: «فبينما أنا جالس، ومعي جماعة ننتظر الشيخ؛ إذ أقبل إنسان تركماني قد أثّر عليه الجوع، وكأنه قد أخرج من قبره»[٦٧].

ونجد العيني (ت ٨٥٥هـ) أحد شرّاح البخاري يستعملها مع المصدر: «وفيه معجزة لموسى عليه الصلاة والسلام، ولا سيما تأثير ضربه بالعصا على الحجر، مع علمه بأنه ما سار إلا بإذن الله تعالى»[٦٨].

ثانياً: أكّد على

نأتي الآن إلى عبارة ((أكّد على)) في العربية المعاصرة، فقد ذهب العلامة إبراهيم السامرائي إلى اقتراضها، وله في ذلك موقفان: الأول: حين زعم أنها من

بالفرنسية وخروجه - باستخدام حرف الجر- إلى معان شتّى. وهنا نقول: إننا نجد في العربية المكتوبة بعد عصر الاحتجاج باللغة شواهد على ورود الفعل (أكّد) مرتبطاً بعلى، وهو هنا ليس متعدياً إلى المفعول، بل نراه خرج إلى معاني: الإلحاح والإصرار، والتنبيه، والتشديد. ومن ذلك:

- نجد عند المسعودي (ت ٣٤٦هـ): «وجمع بينه وبين سندان ثانية، وأكّد عليه في مراعاة أمره»(٨١). وهنا نجد المعنى: نبّه عليه، شدّد عليه.
- ونجد الظاهرة عند البلوي (ت ق ٤هـ): «وكان قد أكّد عليّ في مراعاته، وجعلته اهتمامي»(٨٢). والمعنى: شدّد عليّ، نبّه.
- ونجدها عند الزمخشري (ت ٥٣٨هـ): «لتُبَيّنُنّه: الضمير للكتاب، أكّد عليهم إيجاب بيان الكتاب، واجتناب كتمانه كما يؤكّد على الرجل إذا عُزِمَ عليه، وقيل له: آلله لتفعلنّ. (فنبذوه وراء ظهورهم) فنبذوا الميثاق وتأكيده عليهم، يعني: لم يراعوه، ولم يلتفتوا إليه»(٨٣).

وهنا تكررت العبارة ثلاث مرات؛ أما الأولى فلا جديد فيها؛ لأن التأكيد واقع على الإيجاب وشبه الجملة مقدم، وأما الثانية فمعناها: يشدَّد على (...) وأما الثالثة فكالأولى.

- ونجدها عند الوهراني (ت ٥٧٥هـ): «كان الخادم قد أكّد عليه غاية التأكيد في أخذ أخبار بغداد من المؤرّخ بها في هذا الزمان من سنة خمس وخمسين وخمسمائة إلى هذا اليوم»(٨٤). والمعنى: نبّه عليه، شدّد عليه.
- ونجدها عند القفطي (ت ٦٤٦هـ) في حديث ابن القالي عن تأليف أبيه كتاب البارع: «ابتدأ أبي رحمه الله يعمل كتاب البارع في رجب سنة تسع وثلاثين وثلاثمائة، ثم قَطَعَتهُ عللٌ وأشغالٌ(...) ثم عاود النظر فيه بأمر أمير المؤمنين وتأكيده عليه» (٨٥). والمعنى إلحاحه عليه.

وترجمتها عندما تؤكّد أمر ما، اذكر أنه حقيقي.

(٧٥)-Jhon went on to emphasize a point, I'd already made.

وترجمتها: استمر جون يؤكّد نقطة أنا أكّدتها.

وقل مثل ذلك في: confirm[٧٦] و assert[٧٧]، وغيرهما فراجعها في مظانها من المعاجم، وستجد أنها تخرج في بعض السياقات إلى معاني: الإلحاح، والإصرار الإثبات، والادعاء، والتصريح والتنبيه.

فإذا تركنا الإنكليزية إلى الفرنسية، وجدنا الجملة التي استشهد بها السامرائي ومرحبا، يأتي الفعل (insister) فيها بمعنى «ركّز على»، ويأتي بمعنى «أصرّ» كما في الجملة التالية:

IL à insisté sur la necessité de prendre certaines measures.

وترجمتها: أصرّ على ضرورة اتخاذ إجراءات معيّنة.

ولكن الفعل الأكثر استخداماً في التأكيد ليس ما ذكراه، بل افعل غيره. ومن ذلك:

أؤكد موقعي 1 -J' affirm ma position

وهذا لا يلحقه حرف جر، وكذلك الاسم منه :affirmation"[٧٨]

أؤكد الرواية 2- Je confirm la nouvell.[٧٩]

فالفعل (confirmer) والاسم منه (confirmation) لا يلحق بهما حرف جر أيضاً. وكذا الفعل (assurer) والاسم منه (assurance)[٨٠]

فإذا أدركت من العرض السابق أن الأفعال الإنكليزية المستخدمة للتأكيد لا يلحق بها ما يكافئ حرف الجر (على) في العربية، وأن الأفعال الرئيسة الأكثر شيوعاً في معنى التأكيد في الفرنسية لا يلحق بها ولا أسماؤها حرف جر؛ علمت أن هذه العبارة «أكّد على» ليست بتأثير الترجمة عن اللغات الأوروبية الحديثة.

على أننا - في الوقت نفسه- نذكّر بالفعل الأقل استخداماً في معنى التأكيد

وتراثه الثقافي، لهذا أكّد عليه ابن خلدون»[٩٥].

- «أؤكد على قولي هذا؛ لأني أعتقد أن الأصالة وحدها لا تكفي، والمعاصرة وحدها لا تكفي»[٩٦].
- «نجد عباس محمود العقاد - الذي كان معاصراً لأحمد أمين - يؤكد بالدليل على أن ما ينبغي أن يبقى في اللغة هو الإعراب، لأنه يسهل الفهم ولا يعوقه»[٩٧].
- «ويقترب من هذا المعنى ما يطرحه الفعل المتعدي بالحرف (على) الذي يؤكد على وجود السلم الذي يكشف بدوره عن التشكيل الداخلي للمنزل، والذي قد يوحي باتساع المنزل»[٩٨].
- «هناك من يؤكد على أنه توجد علاقات وثيقة متنوعة بين العمل والحياة النفسية للمؤلف»[٩٩].
- «وها هي ذى دراسات الباحثين تؤكد على أن كل كيلو جرام من الأنسجة الدهنية الزائدة. يقابله زيادة ثلاثة كيلومترات طولاً من الشعيرات الدموية يلزم وصول الدم إليها»[١٠٠].
- «ويؤكد شوقي ضيف على أن ليس بين أيدينا أشعار تصور أطواره الأولى»[١٠١].
- «الصياغات التي تقاتل من أجل بقائها داخل شبكة الالتباس والتعقيد والإغلاق هي بالتأكيد صياغات فارغة من المعنى، لقد أكّدت على ذلك في سلسلة (ثياب الإمبراطور) أيام مجلة اللحظة الشعرية»[١٠٢].
- «وتحاول الناقدة أن تؤكد على أهمية القيمة الإبداعية والفكرية التي شكلتها قصيدة النثر على مستوى تعدد الأصوات»[١٠٣].

في الختام أكرر القول: إن القول باقتراض الظواهر النحوية على إطلاقه أمر دقيق، يحتاج إلى أناة وصبر؛ للجزم به، كما أن التخطئة القائمة على الذوق الفردي، أو القائمة على إلغاء قرون طوال من حياة العربية فيها ضرر كبير على العربية نفسها وعلى العلم معاً.

- ونجدها في تاريخ ابن الفرات (ت ٨٠٧هـ) بمعنى التشديد على: «ويؤكد على الولاة في مباشرتهم بنفوسهم... ويؤكد عليهم في المواصلة بها»[٨٦].

«يؤكد على ولاة الأعمال في استخلاص الحقوق الديوانية من جهاتها»[٨٧].

- ونجدها عند ابن تغري بردي (ت ٨٧٤هـ) «يوصونهم، ويرتبونهم، ويؤكدون عليهم في التيقظ» [٨٨] والمعنى ينبهون عليهم، يشددون عليهم.
- ونجدها عند النهروالي (ت ٩٩٠هـ): «فأكّد على حضرة الوزير أشد تأكيد أن يبلغ الجهد الجهيد، والسعي الشديد، ويبادر أشد المبادرة إلى أخذ عدن»[٨٩] والمعنى: التشديد، الإلحاح.
- ونجدها عند الشيخ الشربيني (ت ح ١٠٩٧هـ): «وأكّد على محبوبته في القول...»[٩٠].

وفي العربية المعاصرة ما زال الفعل (أكّد) يصل إلى مفعوله مباشرة، وهذه هي القاعدة الأصلية، وإلى جوارها هناك من يستعمل (أكّد على) سواء في التأكيد، أو في المعاني المقاربة له. وهذه أمثلة راعينا أن تكون لكتّاب اهتماماتهم متنوعة يستعملون القاعدتين، وستكون وفق القاعدة الثانوية:

- فكانت النظرة المتعلقة التي تحرص على الحياة الزوجية، وتقدس الزواج، والتي تؤكد على حسن الاختيار»[٩١].
- «وما أظنه أكد على وجه الشبه، في وعي أو لاوعي منه، إلا لأن الخمرة بصفائها رمز للحياة الجديدة التي يدعو إلى الأخذ بها»[٩٢].
- ومن اللازم هنا أن نؤكد على ما أشرنا إليه آنفاً بأن الحكم بالابتذال على الألفاظ ليس وصفاً ذاتيا لازماً»[٩٣].
- «.. فإن نظرية الخلق قد ساهمت مساهمة كبيرة في التأكيد على النص الأدبي وصياغته وسموه الفني»[٩٤].
- «كان علم التاريخ أعمق العلوم عند العرب(...) ولذا فإنه تعبير عن عقلية المجتمع

١٤- أبو جعفر أحمد بن محمد الطحاوي: مشكل الآثار، حيدرآباد الداكن: دائرة المعارف النظامية ١٣٣٣هـ، ج٤/١٥١ وانظر أيضاً:

- محمد بن سعد كاتب الواقدي: الطبقات الكبرى، بيروت: دار صادر ج٤/٢٩١ وج٧/١٠.
- جلال الدين السيوطي: الجامع الصغير، حيدرآباد الداكن: جمعية دائرة المعارف العثمانية ج١/١٦٦ وفيهما «أحب أن يرى أثر ذلك عليه» فراجع.

١٥- محمد بن إسماعيل البخاري: الجامع الصحيح، القاهرة: دار إحياء السنة النبوية، ج٢/٢٥٦ باب الاعتكاف في العشر الأواخر.

١٦- أبو محمد عبدالله محمد علي الحكيم الترمذي: الفروق ومنع الترادف، تحـ محمد إبراهيم الجيوشي، القاهرة: النهار للطبع والنشر ١٩٩٨م، ص١٢٥.

١٧- المرجع السابق ص٢٢٥.

١٨- معجز أحمد، شرح ديوان أبي الطيب المتنبي، المنسوب لأبي العلاء المعري، تحـ عبدالمجيد دياب، القاهرة: دار المعارف ٨٦-١٩٨٨م، ج٣/١١٠.

١٩- أبو منصور عبدالملك بن محمد الثعالبي: لطائف اللطف، تحـ عمر الأسعد، بيروت: دار المسيرة ١٩٨٠م، ص٩٥.

٢٠- جار الله محمود بن عمر الزمخشري: المستقصى في أمثال العرب، حيدرآباد الداكن: جمعية دائرة المعارف العثمانية، ١٣٨١هـ، ج١/١٣٨.

٢١- الزمخشري: الكشاف، بيروت، دار المعرفة (طبعة مصورة) ج١/٢٠٤.

٢٢- ركن الدين محمد بن محمد بن محرز الوهراني: منامات الوهراني ومقاماته ورسائله، تحـ إبراهيم شعلان ومحمد نغش، القاهرة: دار الكاتب العربي، ١٩٦٨م، ص٢.

٢٣- ابن الأثير، عز الدين أبو الحسن علي بن محمد الشيباني: الكامل في التاريخ، بعناية: كارلوس جوهانز تورنبرج، بيروت: دار صادر ١٩٧٩م، ج١٢/٢٤٨.

٢٤- زكي الدين عبدالعظيم بن عبدالواحد بن أبي الأصبع المصري: بديع القرآن، تحـ حفني شرف، ط٢، القاهرة: مكتبة نهضة مصر، ص٢٢.

٢٥- عبدالمجيد عابدين: تاريخ الثقافة العربية في السودان، ط٢ بيروت: دار الثقافة ١٩٦٧، ص٣٢٢.

٢٦- محمد مصطفى هدّارة: اتجاهات الشعر في القرن الثاني الهجري، ط٣-القاهرة: دار المعارف ١٩٧٧م، ص٨٣.

٢٧- صالح الورداني: فقهاء النفط، مدبولي الصغير، ١٩٩٤م، ص٤٣.

٢٨- حسن الشافعي: «الجغرافيا في رسائل إخوان الصفاء، مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة»، ج٨٠ نوفمبر ١٩٩٦م، ص١٢٤.

الحواشي

❖ سنلتزم ذكر بيانات المرجع كاملةً عند إيراده أول مرة ثم نختصرها إذا تكرر.

١- إبراهيم أنيس: من أسرار اللغة، ط٦، القاهرة: الأنجلو المصرية ١٩٧٨م، ص١١١.

٢- من أسرار اللغة، ص١١٢.

٣- المرجع السابق، وانظر في تأثيرات القواعد الصرفية والنحوية في الأردية، سمير عبدالحميد إبراهيم: اللغة العربية وقضية التنمية اللغوية في باكستان، القاهرة: دار المعارف ١٩٨٢م، ص٧٦-٨٥.

٤- عباس السوسوة: «أداة العطف «بل و» في العربية» مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، مج ٧٢، ج٤، ص٧٠٩-٧٣٠.

٥- صالح القرمادي: «الترجمة من حيث هي عامل مهم من عوامل العدوى اللغوية»، حوليات الجامعة التونسية، العدد ١١، ١٩٧٤م، ص١٦.

٦- وجيه حمد عبدالرحمن: «اللغة ووضع المصطلح الجديد»، اللسان العربي، مج ١٩، ج١، ١٩٨٢م، ص٦٨.

٧- عباس السوسوة: مستويات اللغة العربية في الصحافة اليمنية المعاصرة، رسالة دكتوراه (غير منشورة)، كلية الآداب، جامعة القاهرة، ١٩٨٩، ص٢٣٦.

٨- محمد عبدالرحمن مرحبا: «اللغة العربية وما ألحقته بها الترجمة من تشويهات»، مجلة الفكر العربي، تموز - أيلول ١٩٩٠م، العدد ٦١، السنة ١١، معهد الإنماء العربي، بيروت، ص٨٣.

٩- إبراهيم السامرائي: فقه اللغة المقارن، ط ٣ بيروت: دار العلم للملايين ١٩٨٣م، ص٢٩١. والملاحظ أن هذه التأثيرات المزعومة وغيرها قد أغرم بها غراماً شديداً، حتى أنها ترد في فصل عنوانه «تعابير أوربية في العربية الحديثة، يورده دون تغيير في كثير من كتبه. انظر له مثلاً: التطور اللغوي التاريخي، القاهرة: معهد الدراسات العربية ١٩٦٦م، تنمية اللغة العربية في العصر الحديث، القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية ١٩٧٣م، مع المصادر في اللغة والأدب، ج٣، بغداد: الرشيد للنشر ١٩٨١م، معجميات؛ بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ١٩٩١م. وفي بعض هذه الاستعارات نظر.

١٠- Paul Robert: Le petit Robert Dictionnaire de La Langue Francaise: paris: Le Robert 1989. p 1001.

وقد أكّد لنا ذلك السيدة كلير العزّاوي مدرسة اللغة الفرنسية بكلية جامعة تعز، وهي فرنسية الأصل والجنسية والميلاد واللغة.

١١- مصطفى جواد: قل ولا تقل، ط٢ بغداد: مكتبة النهضة العربية ١٩٨٨م، ص٧٤.

١٢- أ.ي. ونسنك: المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، ليدن: بريل ١٩٣٦م، ج١/١٣-١٤.

١٣- المعجم المفهرس، ج١/١٢.

وتصدير التمور بجمهورية مصر العربية» ص١١٩، ١٢٣، ١٢٧.

٤٧- مجلة الدوحة، العدد ١٢٤ نيسان ١٩٨٦م، ص٨-٩.

٤٨- المصدر السابق، ص١٨-٢١.

٤٩- مجلة الفيصل، العدد ٢٠٢ سبتمبر / أكتوبر ١٩٩٣م ص٢٤-٢٥.

٥٠- المصدر السابق ص٣٥-٣٧.

٥١- أحمد شمس الدين الحجاجي: الأسطورة في الأدب العربي، القاهرة: كتاب الهلال ١٩٨٣م ص٦٧. وانظر: (أثّر في) ص١٣٣، ١٤٠ و(أثّر على) ص١٣٠، ٢٠٠.

٥٢- سمير عبدالحميد إبراهيم: اللغة العربية وقضية التنمية اللغوية في باكستان، ص١٠ ومثل ذلك في ص١١٣.

٥٣- سامي إسماعيل: علم الجمال الأدبي عند رومان إنجاردن، القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة ١٩٩٨م ص١٦.

٥٤- عبدالحميد عابدين: تاريخ الثقافة العربية في السودان، ص١٣٠، مع أنه يفضل استخدام (أثّر في)، انظر: ص١٧، ٤١، ٩٦.

٥٥- مصطفى جواد: قل ولا تقل، ص٧٤.

٥٦- Le petit Robert P. 1001.

٥٧- Ibid. P. 1000.

٥٨- Ibid. P. 11.

٥٩- انظر: Webster's New collegiate Dictionary, Sprengfield, Massachusetts: Marriam Company, 1979, P. 592.

- Longman Modern English Dictionary, London: Longmans 1976, P. 553.

- Oxford Advanced Learner's Dictionary for current English, Oxford Univ. Press 1982 P. 437.
- English Language Dictionary, London: William Collins co 1987, P. 747.
- Serge, Monjian: Guide to prepositional phrases in English, Naufi publishers, Beirut 1981, P. 42.

٦٠- Webster, P. 19, Longman, P. 13, Serge Momjian. P.8.

٦١- مصطفى جواد: قل ولا تقل، ص٧٦، وقد علل هذا الاستخدام بالضرورة.

٦٢- القاضي المحسن التنوخي: نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، تحـ عبود الشالجي: بيروت دار صادر ٧٢م، ج٣/٨٦.

٦٣- الزمخشري: الكشاف، ج١/١١٣.

٦٤- ديوان ابن سناء الملك، تحـ محمد إبراهيم نصر، القاهرة: دار الكاتب العربي ١٩٦٩م ص١٧١.

٦٥- المصدر السابق، ص٤١٧.

٦٦- ديوان ابن سناء الملك، ص٤٢٤.

٢٩- ممدوح فتحي عبدالصبور: «إجهاد البيئة، مجلة أسيوط للدراسات البيئية»، جامعة أسيوط، العدد ١٥-يوليو ١٩٩٨م، ص١٥ وانظر ص١٦، ٢٠.

٣٠- انظر مثلاً: أحمد مختار عمر: تاريخ اللغة العربية في مصر، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ١٩٧٠م، صفحات ٥٦، ٩٦، ٩٧، ١٠٣، ١٠٧.

٣١- مجلة مجمع اللغة العربية الأردني، س ٣٠، آب- كانون الأول ١٩٨٠م، العدد المزدوج ٩, ١٠، ص٥-٢٦.

٣٢- مجلة أسيوط للدراسات البيئية، المرجع السابق، ص٨٩-١٢٧.

٣٣- مجلة مجمع اللغة العربية، القاهرة، ج٦٢، مايو ١٩٨٨م، ص٩١-١٠٤.

٣٤- مجلة مجمع اللغة العربية، القاهرة، ج٧٩، نوفمبر ١٩٩٦م، ص١١٢-١٢١.

٣٥- مجلة مجمع اللغة العربية، القاهرة، ج٧٢، مايو ١٩٩٣م، ص٨٥-٩٦.

٣٦- محمد رضوان الداية: تاريخ النقد الأدبي في الأندلس، بيروت: دار الأنوار ١٩٦٨م، ص٣٥٧.

٣٧- عبدالله البردوني: «مواقف من الشعر»، صحيفة (٢٦ سبتمبر) صنعاء، العدد ٢١، صادر في ٨٣/٢/١٧م، ص٦، وانظر له أيضاً: قضايا يمنية، ط٥، دمشق ١٩٩٦م، ص٢٧، ٩٦.

٣٨- زاكية محمد رشدي: السريانية نحوها وصرفها، ط٢، القاهرة: دار الثقافة ١٩٧٨م، ص١٧، وانظر ص١٣، ٢٢، ٢٣، ٣٠.

٣٩- مصطفى غالب: الثائر الحميري الحسن بن الصباح، ط٢، بيروت: دار الأندلس ١٩٧٩م، ص٢٢.

٤٠- واضح الصمد: الصناعات والحرف عند العرب في العصر الجاهلي، بيروت: المؤسسة الجامعية ١٩٨١م، ص٣١٢.

٤١- محمد رجا عبدالرحمن الدريني: «أبناء وعشاق لـ د. هـ. لورانس و (السراب) لنجيب محفوظ، دراسة مقارنة في التكنيك»، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، جامعة الكويت العدد٥ شتاء ١٩٨٢م ص١٢٩.

٤٢- حسني عبدالجليل يوسف: أساليب الاستفهام في الشعر الجاهلي، القاهرة: دار الثقافة ١٩٩٠م ص٢٦.

٤٣- منير سلطان: مناهج في تحليل النظم القرآني، الإسكندرية: منشأة المعارف ١٩٩٠م ص١٦٧، وانظر كذلك خالد محمد خالد: قصتي مع الحياة، القاهرة: دار أخبار اليوم ١٩٩٣م ص١٧٠، ٤٠١، وصالح الورداني: فقهاء النفط، ص٦، ٧، ١١٢.

٤٤- رءوف عباس: تاريخ جامعة القاهرة، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٥م ص٣٨-٣٩ وانظر ص١٠٤، ١١١، ١٣٨، ١٦٧، ١٨٢، ١٨٨، ١٨٩.

٤٥- محمود قاسم: الأدب العربي المكتوب بالفرنسية، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٦م ص٢١٢.

٤٦- أحمد مصطفى: «التنمية المتواصلة» ، مجلة أسيوط للدراسات البيئية (مرجع سابق) ص٦، وانظر ص٨، ٩، ١٠، ١١ وفي المصدر نفسه انظر: فوزي عبدالقادر الفبشاوي: «أفران الميكروويف بين التأثير الغذائي والتلوث الخفي»، ص٦١-٦٤، ومحمد عبدالسلام حسين: «زراعة النخيل وإنتاج

٨٧- تاريخ ابن الفرات، مج ٧ ص١٩٩.
٨٨- جمال الدين أبو المحاسن يوسف بن تغري بردي: النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ط دار الكتب المصرية، ج ١٦٢/٨، وانظر: أيضاً ج ١٦/٩.
٨٩- قطب الدين محمد بن أحمد النهروالي المكي: البرق اليماني في الفتح العثماني، المدينة المنورة: منشورات المدينة ١٩٨٦م، ص٢٣٢.
٩٠- الشيخ يوسف بن محمد بن عبدالجواد الشربيني: هز القحوف شرح قصيد أبي شادوف، القاهرة: ط المحمودية ص٥٠.
٩١- واجدة مجيد الأطرقجي: المرأة في أدب العصر العباسي، بغداد: الرشيد للنشر ١٩٨١م ص١٢١ وانظر: ص٢٥٨.
٩٢- ساسين عساف: الصورة الشعرية ونماذجها في إبداع أبي نواس، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات ١٩٨٢م ص٩٧، وانظر: ص٤٤، ١٢٣، ١٤٤.
٩٣- محمد علي رزق الخفاجي: ظاهرة الابتذال في اللغة والنقد، القاهرة: الدار الفنية ١٩٨٦م، ص٨٢.
٩٤- شكري عزيز الماضي: في نظرية الأدب، بيروت: دار الحداثة ١٩٨٦م، ص٧٩.
٩٥- عبدالقادر عرابي: «قراءة سوسيولوجية في منهجية ابن خلدون» : مجلة المستقبل العربي، العدد ١٢٥ - يوليو ١٩٨٧م، ص١٠٦، وانظر: ص١٠٧.
٩٦- عاطف العراقي: «نحن وقضية التراث الفلسفي العربي»، مجلة دراسات عربية وإسلامية (القاهرة)، ج٩ ١٩٨٩، ص٣٣، وانظر: ص٣١، ٣٨.
٩٧- صبري إبراهيم السيد: «محاولات تيسير النحو العربي - رأي وتعليق»، (المصدر نفسه)، ص٨٦.
٩٨- مصطفى الضبع: إستراتيجية المكان، القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة ١٩٩٨م، ص٣٦٤، وانظر: ٢٠٣، ٣٨٤، ٣٩١.
٩٩- سامي إسماعيل: علم الجمال الأدبي عند رومان إنجاردن، ص٧٠، وانظر ١١، ٩٨، ١٠٧، ١١٥، ١١٩، ١٢٥، ١٢٨، ١٣٢، ١٣٤، ١٤٨، ١٥٦.
١٠٠- فوزي عبدالقادر الفيشاوي: «الصيام وغريزة الطعام»، مجلة العربي، العدد ٤٨١، ديسمبر ١٩٩٨م، ص٣٨.
١٠١- فاطمة المحسن: «مرجعية شعر المرأة العربية، تقاليد الرثاء في القصيدة النسوية»، مجلة نزوى، العدد ١٧-يناير ١٩٩٩م، ص٧٣.
١٠٢- فوزي كريم: «المرايا الخادعة لحداثة الشكل»، المصدر السابق، ص١٠٣.
١٠٣- مفيد نجم: «شاعرات من الخليج العربي»، المصدر السابق، ص٢٥١، مجلة العربي، العدد ٤٨٣، فبراير ١٩٩٩م، ص٣٠،٣٢،٢٠١،٢٠٤.

٦٧- ابن الأثير: الكامل في التاريخ، ج١٢/ ٢٨٤.

٦٨- أبو محمد بدر الدين محمود بن أحمد العيني: عمدة القاري شرح صحيح البخاري، القاهرة: ط المنيرية ج ١٥/٣٠٢.

٦٩- إبراهيم السامرائي: فقه اللغة المقارن، ص٢٩٠-٢٩١.

٧٠- المصدر نفسه، حاشية (هامش) ٧، ص٢٩٠.

٧١- إبراهيم السامرائي: «مع الصحف»، مجلة مجمع اللغة العربية الأردني، العدد ٣١، تموز - كانون أول ١٩٨٦ ص٢٤.

٧٢- محمد عبدالرحمن مرحبا: «اللغة العربية وما ألحقته بها الترجمة من تشويهات»، ص٨٣.

٧٣- سالم علي سالم: «عود الضمير على متأخر ومسائل أخرى في مقال (مع الصحف) لإبراهيم السامرائي» مجلة مجمع اللغة العربية الأردني، العدد ٣٣ ص٣٤١.

٧٤- انظر: Collins, P. 24, Oxford, P. 16. Webster, P. 20.

٧٥- انظر: Collins, P. 461, Oxford, P. 282. Webster, P. 373.

ملاحظة: أعلم أن الإشارة إلى المعاجم تكون بالإحالة إلى المواد، لكن أضفت الصفحات هنا تسهيلاً للمراجعة.

٧٦- Collins, P.293, Oxford, P. 178. Webster, P. 237.

٧٧- Collins, P. 75, Oxford, P. 46. Webster, P. 67.

٧٨- معجم روبير ص٣٨، ٣٢.

٧٩- انظر معجم روبير ص٣٦٣.

٨٠- المصدر السابق ص١١٩.

٨١- أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي: مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحـ محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة: المكتبة التجارية ١٩٦٥ ج٤/٥١.

٨٢- عبدالله بن محمد البلوي: سيرة أحمد بن طولون، تحـ محمد كرد علي، ط٢، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية ١٩٨٦، ص١١.

٨٣- الزمخشري: الكشاف، ج١/٤٨٦.

٨٤- الوهراني: منامات الوهراني ومقاماته ورسائله، ص١٩٦-١٩٧.

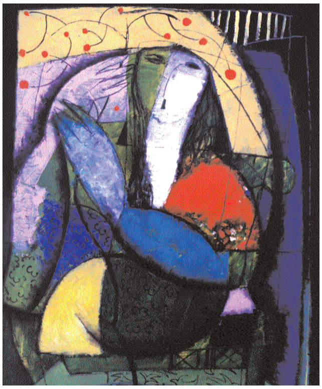
٨٥- جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف القفطي: إنباه الرواة على أنباه النحاة، تحـ محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: دار الكتب المصرية، ج١/٢٠٩.

٨٦- ناصر الدين محمد بن عبدالرحيم بن الفرات: تاريخ ابن الفرات، مج ٧ تحـ قسطنطين زريق، بيروت: الجامعة الأمريكية ١٩٤٢م، ص١٩٨.

مجلة العلوم الإنسانية
مجلة دورية محكمة تصدر عن كلية الآداب - جامعة البحرين



المحور..
دراسات في الأنثربولوجيا



Anthropology vs. Authority and Social Control in Islamic Tribal Society: A Critical Review

Dr. Abdullah A. Yateem

Abstract

An increasing preoccupation, since the early 1980s, amongst postmodern anthropologists with the textuality of anthropological writings has resulted in decreasing theoretical arguments on the form and practice of authority and social control. This phenomenon has led, among other things, to a reduced concern amongst the anthropologists of Islam with the way authority and social control has been put into operation within the diverse social and cultural contexts of the Islamic World. Meanwhile the way authority and social control has been dealt with in the field of anthropological inquiry in this part of the world has equally been affected. Departing from a specific ethnographic problem in the Hajar region of southeastern Arabia, the Emirates, this paper aims at providing a critical review of how different anthropological approaches have viewed and examined the problem of authority and social control in Islamic tribal societies.

الأنثروبولوجيا إزاء مشكلات السلطة

والضبط الاجتماعي في المجتمعات القبلية الإسلامية: مراجعة نقدية

د. عبدالله عبدالرحمن يتيم *

ملخص البحث

تزايد منذ مطلع عقد الثمانينات من القرن الماضي اهتمام أنثروبولوجيي ما بعد الحداثة بنصوص الكتابات الأنثروبولوجية، وقد أدى ذلك الاهتمام إلى تقلص إطروحات نظرية جوهرية وعديدة في الدراسات الأنثروبولوجية، ولعل من بينها إشكالية دراسة ظاهرة شكل وممارسة السلطة والضبط الاجتماعي. كذلك أدت هذه الظاهرة، ضمن عدة أشياء أخرى، إلى تراجع اهتمام أنثروبولوجيي الإسلام بالطرق التي يتم بموجبها تطبيق الضبط الاجتماعي ضمن سياقات اجتماعية، وثقافية مختلفة في العالم الإسلامي. لا شك أن الطريقة التي درست بها عمليات الضبط الاجتماعي في ميدان البحث الأنثروبولوجي قد تأثرت جراء ذلك. وانطلاقاً من حالة إثنوغرافية خاصة بمجتمعات أهل «الحير» بمنطقة جبال الحجر من جنوب شرق الجزيرة العربية، أي الجزء الواقع في دولة الإمارات العربية المتحدة، تهدف هذه الدراسة إلى تقديم معالجة نقدية للطرق المختلفة التي تعاملت بها المناهج الأنثروبولوجية مع مسألة السلطة والضبط الاجتماعي في المجتمعات القبلية الإسلامية.

* *أنثروبولوجي وأكاديمي من البحرين.*

ayateem@batelco.com.bh

الأنثروبولوجية، مثل: البنائية- الوظيفية، البنيوية، الرمزية،نظرية الممارسة والإيكولوجيا الثقافية.

وهناك مثلٌ آخر من هذه التفاعلات يتمثل ذلك في ظاهرة جديدة تعرف باسم «الأنثروبولوجيين المحليين» ويمكن عَدّ هذه الظاهرة أيضا وليدة عهد ما بعد الاستعمار. فقد برز العديد من أمثال هؤلاء الانثروبولوجيين بعد عقد الخمسينات، وتزامن ظهورهم مع انتشار تفسيرات مختلفة للثقافات التي درسها أسلافهم من الأنثروبولوجيين. وهكذا بدأت مسألة معرفة الظرف الأفضل والأنسب للتعبير عن هذه الثقافات المحلية تفرض نفسها كمشكلة منهجية(3). وكان السؤال المطروح إذاً يدور حول إذا ما كان الأنثروبولوجي المحلي هو المؤهل أكثر من غيره من الأنثروبولوجيين الأجانب لتمثيل ثقافته، وترجمتها(4). وبما أنني أنثروبولوجي محلي حسب هذا المفهوم، وتدربت في هذا المجال، إبان الثمانينات التي طغت خلالها الكتابات الأنثروبولوجية ما بعد الحداثوية على الساحتين الأكاديميتين في كل من بريطانيا، والولايات المتحدة الأمريكية، فقد استفدت كثيرا من مثل هذه التفاعلات، فعرفت بذلك المكان الذي كنت أقف فيه في علاقتي مع الثقافة التي أريد أن أمثلها، ومع زملائي في الميدان الأنثروبولوجي، إضافة إلى الإنعكاسات السياسية والإيديولوجية التي قد تترتب على ذلك، وكذلك علاقتي بالقراء، وأعني بهم خاصة من لهم دراية بالميدان الأنثروبولوجي.

لم أكن أنا الوحيد الذي عاش هذه التجارب الثرية التي تنم عن وعي بالذات، بل إن الانطباع نفسه قد حصل عند العديد من الأنثروبولوجيين الآخرين. وكان من نتيجة ذلك، وهي مسألة يتفق عليها الجميع، أن الكتابات الأنثروبولوجية، والإثنوغرافية قد أصبحت تدريجيا أقل اعتذارية في نزعتها، وأكثر حوارية وفكرية في طبيعتها. بيد أن السؤال ما يزال مطروحاً أمامي، وأمام العديد من الأنثروبولوجيين الآخرين للإجابة عنه: صحيح أن هذا الأسلوب الحواري الفكري قد

مدخل

منذ منتصف القرن العشرين، حظي الإسلام والقبلية في مجتمعات، وثقافة العالمين العربي والإسلامي باهتمام كبير من قبل الكتابات الأنثروبولوجية. وقد أثمر ذلك في تطور الجدل، وظهور عدة مواقف، وأطروحات ثرية جداً[1]. ومنذ منتصف عقد الثمانينات، مثلا: احتدم الجدل الفكري حول أيهما الأنسب في التعبير بموضوعية عن المجتمع، والثقافة الإسلامية: هل مفهوم «أنثروبولوجيا الإسلام» أو «الأنثروبولوجيا الإسلامية»[2]. ويسود الاعتقاد الآن أن مثل تلك الكتابات الأنثروبولوجية كانت وليدة أشكال عدة من التفاعلات التي طرأت على التاريخ الأنثروبولوجي الحديث. ويجدر بنا أن نركز على بعض أشكال هذه التفاعلات حتى نقف لاحقا على مدى تأثيرها في مجال دراسة الضبط الاجتماعي، والسلطة في المجتمعات القبلية الإسلامية. وتتجلى إحدى هذه التفاعلات بشكل واضح في تلك الأزمة الأخلاقية التي ميزت عدداً من الأنثروبولوجيين الغربيين الشباب، في مرحلة ما بعد الحقبة الاستعمارية، والذين تناولوا تجارب ثقافتهم الغربية بكثير من النقد، وخاصة موضوعة الغرب كمستعمِر، والعالم الثالث، الذي يرزح تحته، كمستعمَر.

وهناك أشكال أخرى من التفاعلات التي تبرز مدى أهمية الدور الذي لعبته هذه المواقف النقدية في إذكاء وتوليد التيار الفلسفي لما بعد الحداثة، والذي هيمن على العلوم الاجتماعية والإنسانية، مثل: فلسفة الشك. وهكذا، فإن الكُتّاب والمفكرين من أمثال: ميشيل فوكو، وإدوارد سعيد، وجاك دريدا، باتوا مسيطرين على الساحة الفكرية. فقد وجدت مفاهيمهم، وخاصة منهم ميشيل فوكو، وإدوارد سعيد، حول البنى، وعلاقات القوة، والسلطة، رواجاً كبيراً، كما أن تركيزهم الكبير على العلاقة بين الكاتب (أي الأنثروبولوجي في هذه الحالة) والموضوع (أي: القارىء، أو الثقافات التي يتم وصفها) لم يترك مجالا واسعاً أمام المدارس التقليدية، والنظريات

الضروري القيام من وقت لآخر بتقييم نقدي لهذه الكتابات بغرض الوقوف على مدى مواصلة تعامل الأنثروبولوجيين مع نماذجهم النظرية»[6]. وأود في هذه المقالة أن أبرز الطريقة التي درس بها بعض الأنثروبولوجيين مسألتي السلطة، والضبط الاجتماعي في إطار المجتمعات القبلية الإسلامية. أعتقد أن طلاب الأنثروبولوجيا السياسية سيظلون يواجهون واقع التداخل المستمر ما بين الإسلام، كنسق ديني وأيديولوجيا في الآن نفسه، ليس فقط في حياة سكان قبائل العالمين العربي والاسلامي، بل وكذلك في حياة الذين يسكنون المدن. لذلك أعتقد أن الفهم النقدي لكيفية التعامل مع مسألتي السلطة، والضبط الاجتماعي من الأهمية بمكان، وخاصة بالنسبة لأولئك الباحثين الذين يركزون على دراسة بعض المظاهر الاجتماعية، والثقافية في العالمين العربي والإسلامي. وإذا اتفقنا على مدى أهمية هذه المسألة فإن هذه الدراسة تسعى للمساهمة في تعميق الفهم وإبراز الاختلافات ما بين الأساليب والمدارس الأنثروبولوجية، وكيفية دراستها، وما يمكن أن نتعلمه منها. ولكن قبل أن نشرع البحث في أهمية مسألتي الضبط الاجتماعي، والسلطة في المجتمعات القبلية الإسلامية فإنه لا بد من توفير تعريف دقيق لكل من مفهومي الضبط الاجتماعي، والسلطة في إطار دراستي نفسها، فبالنسبة للمفهوم الأول فأقر أنني استفدت هنا من تعريف ريتشارد أنطون الذي ينظر إلى مفهوم الضبط الاجتماعي بوصفه «عملية يقاد من خلالها الفرد إلى ربط رغباته الشخصية بمصالح المجتمع الذي يُعَدُّ هو أحد أعضائه، كما أن هذا المفهوم سيشمل المؤسسات التي تحقق التجانس والانسجام في القيم الثقافية، مثل: الوساطة، المحكمة، الإشاعات، والمقاطعة... إلخ»[7].

أما بالنسبة لمفهوم السلطة (ytirohtua) « فيجب أن نميزه عن القوة (rewoP) : إذ تتميز السلطة عن القوة بأنها تمثل تفويض المجتمع لحق ضبط أفعال الآخرين، أو قراراتهم في مواقف اجتماعية محددة؛ ولهذا فالسلطة في جوهرها ظاهرة جمعية تعهد بها الجماعة إلى فرد، على الرغم من أنها تعرف على المستوى الإيديولوجيات

مثل درساً جيداً حفزنا على التعلم، إلا أن المشكلات ما تزال مطروحة أمامنا دون إجابة شافية على الرغم من أننا مؤهلون علميا لذلك. فعلى العكس من التخصصات العلمية الأخرى في ميدان العلوم الاجتماعية والإنسانية فإن الأنثروبولوجيا هي الأكثر التصاقاً بالواقع، كما أن الاثنوغرافي يقاسم الناس الذين يدرسهم تفاصيل حياتهم اليومية. أعتقد أن مثل هذا الأسلوب في البحث العلمي الذي يلتصق بالحياة، ويلامس تفاصيل الحياة اليومية يدفع الأنثروبولوجي إلى البحث الدائم عن المزيد من النماذج النظرية، وذلك حتى يكون أكثر قدرة على وضع مواده الإثنوغرافية التي تجمعت عنده في البنى النظرية الأنثروبولوجية الأكثر تجريداً. على أن ما يهمنا نحن الأنثروبولوجيين بالدرجة الأولى هو كيفية تفسير معطياتنا الإثنوغرافية لجمهورها من القراء، وتحليلها بأفضل طريقة ممكنة. وإذا حوّلنا هذه المشكلة إلى مجال أنثروبولوجيا الشرق الأوسط، أو أنثروبولوجيا الإسلام فإن أهم شيء سيكون عندها هو كيفية تفسير الظواهر الاجتماعية والثقافية التي تصادفنا في مجتمعاتنا.

لقد ركزت عدة كتابات إثنوغرافية في السنوات الأخيرة على دراسة مختلف أوجه المؤسسات الإسلامية، أو القبلية، أو كلاهما معاً، في مناطق مختلفة من العالمين العربي، والإسلامي. وقد تطرقت هذه الدراسات الإثنوغرافية، وخاصة التي أعدت خلال السبعينات، لمواضيع عدة تراوحت ما بين بحث العلاقة بين الإسلام، والقبلية في سياق بنائي اجتماعي، مع الاهتمام عن قرب بالتنظيم السياسي، وأنساق القرابة، وبين دراسات أخرى شددت خاصة على الطبيعة الرمزية للإسلام، أو القبلية. وعند مقارنتها بالدراسات الإثنوغرافية السابقة فإن هذه الدراسات الإثنوغرافية الحديثة قد أبدت اهتماماً أكبر بالنسق الإيدولوجي، وبالفرد كفاعل اجتماعي، وبالمؤسسة التي يعمل داخلها النسق والفرد على حد سواء[5].

ولا شك أن المتتبع للأدبيات الإثنوغرافية الخاصة بالعالمين العربي، والاسلامي يلاحظ أن هذه الكتابات قد إزدادت خلال العقدين الماضيين؛ لذلك بات من

في تلك المجتمعات المحلية. أما في بعض الحالات الأخرى فإن الشيوخ قد عَينوا زعماء للقرى، أو ولاة ينوبون عنهم على المستوى المحلي. ولا يستمد الشيوخ سلطتهم هنا من أصل ديني مقدس، ذلك أن مصدر قوتهم وسلطتهم أساسه الشجاعة، والكرم، أوسمعتهم الكبيرة كزعماء تتوافر فيهم الحكمة في زمن الحرب، والسلم على حد سواء، وهكذا فإن هذه القبائل التي ينحدر منها الشيوخ تعد نبيلة، وتُعامل بالتالي على هذا الأساس[11].

ويُعَدُّ الشيوخ كذلك أقوياء سياسيا، و يتمتعون بشعبية كبيرة في مجتمعاتهم، ولعل إحدى العلامات الدالة على مدى شعبيتهم أننا نجد، مثلا: أن رجال القبائل العاديين ينادون الشيوخ في حواراتهم، وأحاديثهم بأسمائهم المجردة من ألقابها الشرفية، مثل: سالم، أو سعيد، أو راشد، ولا يسمونهم أبداً: الشيخ راشد، أو الشيخ سالم، كما دأب سكان الخليج الآخرون عند مخاطبة شيوخهم. وهناك خاصية أخرى مهمة تميز سلطة الشيوخ في الإمارات العربية المتحدة، وهي تتمثل في الدور الفعلي الذي يلعبه هؤلاء الشيوخ في الحياة السياسية للقرى القبلية. فهم لا يقيمون بين هذه القبائل في جبال الحجر مثلا، بل إنهم يسكنون المدن الساحلية، مثل: أبوظبي، دبي، الشارقة، رأس الخيمة... إلخ. بل إن الشيوخ، في الواقع، كانوا دائما، ومنذ وصولهم إلى سدة الحكم في النصف الأول من القرن الثامن عشر، يعيشون في المدن، والقرى الساحلية بينما كان الجزء الكبير من رعاياهم يعيشون دائماً في الصحاري والجبال.

وهناك سمة أخرى مهمة تتميز بها السلطة في المجتمعات القبلية الإماراتية، فعلى الرغم من أنه لا يوجد رجال دين، أو «أولياء صالحين» يتولون السلطة الدينية، إلا أن هذه السلطة الدينية هنا تتجسد في رجال أتقياء، لم يصلوا إلى مكانتهم الدينية الرفيعة بالوراثة، كما هو الشأن دائما بالنسبة للذين ينحدرون من سلالة دينية شريفة في مجتمعات إسلامية أخرى، وإنما وصلوا إليها عبر التبحر في علوم الدين، والتقوى، والإخلاص لدينهم الإسلامي. وهكذا، ونظراً لهذه الخصال والمواهب الشخصية فإن

والفلسفات السياسية بوصفها راجعة في الأصل إلى عوامل من خارج الإطار الاجتماعي، ومن ثم فهي إما أن تكون طبيعية في منشئها، أو إلهية»[8]. بعد هذه التعريفات اللازمة، أود الآن أن انتقل لأعرض مثالاً مستمداً من دراساتي الإثنوغرافية حتى أؤكد أهمية الضبط الاجتماعي في المجتمع القبلي الإسلامي.

نماذج إثنوغرافية من الإمارات

لقد أتاحت لي دراستي الحقلية الإثنوغرافية للسكان البدو «أهل الحير»، الذين يعيشون في منطقة جبال الحجر من الإمارات العربية المتحدة، فرصة التعرف عن كثب على واقع، وثقافة، ومجتمع «الحير» الذي يختزن بعض العناصر والخصائص المهمة. لقد أدركت أن هذه الخصائص تثير بطبيعتها بعض المشكلات الأنثروبولوجية النظرية، سأبدأ بعرض بعض أوجه هذه الخصائص ثم انتقل بعد ذلك إلى مناقشة الانعكاسات النظرية المترتبة عليها.

إن إحدى إشكاليات مقارنة مجتمع «الحير» بالمجتمعات القبلية الإسلامية التقليدية التي درسها الأنثروبولوجيون قد يترتب عليها اكتشاف عدم وجود بدنات قبلية (جمع بدنه)[9]. تنتمي إلى الأشراف، أو رجال دين يعدون بمثابة الأولياء الصالحين بحيث يمكن أن يتولوا السلطة، أو الزعامة في المجتمع، كما هي الحالة التي كانت عليها الأمور في مجتمعات قبلية إسلامية أخرى[10].

وعلى الرغم من ذلك فإن الدين، والزعامة القبلية مايزالان يلعبان دوراً قوياً، فواقع الحال لايوجد في المجتمعات المحلية القبلية في «الحير» بدنة قبلية ذات سلالة دينية مقدسة ينتمي إليها رجال الدين، وإنما تحكم هذه المجتمعات من قبل سلطة دنيوية «مشائخية» يقوم أفرادها بأداء أدوارهم كزعماء، وحكام للبلاد. ولهؤلاء الشيوخ مندوبون محليون مثل الأمراء، أو الولاة، وهم في أغلب الأحيان زعماء للقبائل

المؤسسات الإسلامية والقبلية في تزويد هاتين السلطتين، الدينية والسياسية، بالقدرة اللازمة للتوسط في النزاعات بين القبائل المحلية. لا شك أن مثل هذه الإشكالية تقودنا إلى إثارة تساؤل آخر حول الكيفية التي تعمل بها السلطتان الدينية، والقبلية معا. وما طبيعة العلاقة التي تربط بينهما؟ وربما السؤال الأهم: كيف تعبر هذه العلاقة عن نفسها في سياق عمليات الضبط الاجتماعي؟ إن هذه الإشكاليات، والأسئلة التي سعينا حتى الآن إلى إثارتها بالغة الأهمية، ليس فقط بالنسبة لمجتمع أهل «الحير» أو للإمارات العربية المتحدة بصفة عامة، وإنما أيضا لمناطق أخرى من العالمين العربي والإسلامي.

في مقدمته عن الدين الإسلامي، والتي ضمنها كتابه «أفريقيا الاستوائية» نجد أن الأنثروبولوجي البريطاني المعروف أيوان لويس يطرح مسألة مهمة على طلاب أنثروبولوجيا الإسلام[31]. أما هذه المسألة المهمة التي يثيرها فتتجسد في رؤيته للأنثروبولوجيين الاجتماعيين، حيث يرى أنهم لم يقدموا مساهمة كبيرة تذكر في دراسة المؤسسات الإسلامية في سياقها الاجتماعي، وحياتها اليومية، ويُعَدُّ الأنثروبولوجي لويس أن هذا المجال قد تُرك بشكل شبه كامل تقريباً للمستشرقين والمستعربين الذين تعاملوا مع هذه المسألة من جوانبها التاريخية والفقهية فقط، فيما تفاداها الأنثروبولوجيون الاجتماعيون وتجنبوا بالتالي الخوض فيها[41]. إن هذا الرأي الذي يعبر عنه لويس مقنع إلى حد ما؛ ذلك أن المؤسسات الدينية في المجتمعات التقليدية، وخاصة تلك الموجودة في العالمين العربي والإسلامي، ما تزال تلعب دورا قويا، ومؤثرا في تشكيل حياة الناس اليومية.

وفي الحقيقة، فإنه لا يشك أحد في أن الدين في بعض المجتمعات يعتمد كأحد الأشكال القانونية والإيديولوجية المشتركة، وكوسيلة للإبقاء على الضبط الاجتماعي[51]. فالإسلام على سبيل المثال يُعَدُّ من بين أهم الأديان في العالم الذي يلعب دوراً مؤثراً جداً في كافة المستويات الاجتماعية. وقد تحدث إرنست غيلنر عن

رجل الدين التقي يقف في أعلى سلم السلطة الدينية، ويصبح بالتالي قاضياً إسلاميا، أو مفتياً، أو (شَرِّع) كما ينادى بها في الحير، كما أنه قد يحتل موقعاً أسفل سلم هذه السلطة، ويصبح بالتالي رجل الدين في القرية، أي كما يطلق عليه بالمحلية «المطوّع». إن التاريخ الإماراتي الحديث يظهر لنا مثلا أن أغلب رجال الدين المتعلمين، مثل: القضاة، وعلماء الدين كانوا دائما ينحدرون من المدن،[21] وكنتيجة لذلك فإن هؤلاء القضاة والعلماء يرأسون أغلب المحاكم الشرعية الإسلامية، الأمر الذي يترك القرى القبلية المتاخمة للمدن سواء في الجبال، أو الواحات تحت مسئولية رجال الدين المحليين (أي: المطاوعة)، حيث إنهم يؤمون الناس في الصلاة، ويلقون الخطب الدينية، ويتكفلون ببقية الخدمات الدينية الأخرى، رسمية كانت أو غير رسمية.

بعض النتائج الأنثروبولوجية

إذا قصرنا أنفسنا على ميدان الأنثروبولوجيا السياسية، وخاصة تلك التي تتعلق بمسألتي الضبط الاجتماعي، وممارسة السلطة، فإن مجتمع «الحير» الإماراتي يوفر لنا عدة إشكاليات، لعل من بينها علي سبيل المثال إشكالية العلاقة ما بين السلطتين السياسية والدينية والتي تمارس انطلاقا في المدن من ناحية، والمجتمعات القبلية المتاخمة للمدن، والتي تضم رعايا وأتباع هذه القبائل من ناحية ثانية. أما السؤال الذي يطرح هنا فيتعلق بالعوامل التي سمحت للسلطتين السياسية والدينية بالاستمرار في ممارسة دورها المهيمن في تلك المجتمعات، على الرغم من أن الاعتقاد السائد الذي ينظر إلى هذه المجتمعات القبلية المتاخمة للمدن بوصفها تعيش دائما في علاقة صراع مع الدولة، أو السلطة المركزية. وهناك سؤال آخر يتعلق بكيفية حصول هؤلاء الزعماء من الشيوخ، ورجال الدين في المدن على هذه السلطة، وهذا الحكم الذي يمارسونه على القرى القبلية المتاخمة، وكذلك الدور الذي تلعبه

قد يلعب دور الوسيط، أو الحَكَم إذا استدعى الأمر ذلك.

ويشكل رجال الدين المسلمون معا السلطة الدينية التي تتولى مسئولية الحفاظ على ممارسة الشعائر الإسلامية، وكذلك لعب دور الوسيط، أو الحَكَم في مجتمعاتهم. ولو ركزنا على دراسة السلطة الدينية في المجتمع القبلي الإسلامي فإننا سندرك الدور المهم والمؤثر الذي تلعبه، والمشكلات العديدة التي تتولى تسويتها كل ذلك في إطار فرض عمليات الضبط الاجتماعي. وماتزال مثل هذه المجتمعات تعتمد على السلطة التقليدية لزعماء القبائل، ورجال الدين، بدل الاعتماد على ما يوازيهم في عصرنا الحديث، ولا تخلو هذه المسألة بطبيعة الحال من أهمية كبيرة؛ لأن أغلب الأنثروبولوجيين الاجتماعيين الذين ركزوا أعمالهم البحثية على المجتمعات الإسلامية قد درسوا النظام السياسي، أو السلطة القبلية، أو الإسلام كحركة سياسية؛ وذلك إما بصفة عامة، أوضمن مفاهيم نظرية عامة[71]. بيد أن مسألة العلاقة ما بين السلطتين الدينية، والسياسية، وخاصة الدور المهم الذي تلعبانه في تسوية الخلافات وفض النزاعات على المستوى المحلي لم تحظ بالاهتمام الذي تستحق. فعلى سبيل المثال نجد أن الأعمال التي تناولت سلطة الإسلام كدين في مجال الضبط الاجتماعي، وخاصة دور هذه السلطة في الآلية الاجتماعية في تسوية النزاعات قليلة جدا، وهي بالتالي في حاجة إلى اهتمام أكبر[81]. ولعل ما يثير الاهتمام هو أن هذه الإشكالية ناجمة عن المجتمع القبلي الإسلامي نفسه؛ إذ إنه قبلي وإسلامي في الوقت نفسه؛ لذلك فإننا نواجه مشكلة العلاقة ما بين هاتين السلطتين واللتين تهتمان كلاهما بالنظام، والضبط في المجتمع. أما السؤال الذي يطرح هنا فهو على النحو التالي: كيف تعمل هاتان السلطتان معا في انسجام تام من أجل إرساء النظام والضبط في المجتمع، أو بعبارة أخرى أي أدوار تلعبها هاتان السلطتان في فض النزاعات والتوصل إلى التسوية المطلوبة ؟

هذا الدور المهم الذي يلعبه الإسلام وعَدَّهُ أساس النظام الاجتماعي[61]. أما الإسلام كدين فإنه يوفر مجموعة من القوانين التي تغطي تقريباً جميع جوانب حياة المسلم، وتكاد لا تخلو أي جوانب، أو مسائل لم يبد الإسلام فيها رأياً معينا.

ففي سورة النساء في القرآن الكريم مثلا يتحدث القرآن تفصيلياً عن حقوق وواجبات والتزامات الزوج، والزوجة، والآباء، والأخوة، والجيران تجاه بعضهم البعض. وفي هذه السورة نفسها يفصّل القرآن الكريم أيضا مسألة الميراث، ونصيب كل وارث من التركة بما لا يدع أي مجال للشك حول حقوق كل فرد. إن مثل هذه الحدود والقوانين الشرعية دائمة وأزلية؛ إذ إن الله عز وجل هو المشّرع لها في كتابه، ولا يمكن بالتالي تغييرها.

فالمسلم ليس مطالبا فقط بالإيمان بأركان الإسلام الخمسة: الشهادتين، والصلاة، والزكاة، والصوم، والحج مرة واحدة على الأقل، وإنما أيضاً بمراعاة هذه القواعد الإيمانية في حياته العملية اليومية طيلة حياته. ولا يرضى الإسلام أيضا بأي حال من الأحوال بتقاعس، أو تهاون المسلم في أداء واجباته تجاه الله؛ لذلك فإن مراعاة هذه الواجبات الدينية تمثل عنصراً حيوياً يلازم حياة المسلم بشكل دائم. ولهذا السبب فإن تطبيق تعاليم الشريعة الإسلامية يُعَدُّ دائما مسألة بالغة الأهمية. وأينما كان المسلمون يعيشون فإن مجتمعهم ينشئ لهم مؤسسات دينية متعددة تعنى بالمشكلات الناجمة عن تطبيق تعاليم الشريعة الإسلامية في حياتهم اليومية. فالمساجد، والدواوين، ومجالس استقبال الضيوف التي يقيمها رجال الدين في المدن الكبيرة، والصغيرة، والأسواق، والقرى، وعدة أماكن أخرى في العالم الإسلامي، تشهد يوميا تدفق العديد من المسلمين الذين يريدون إما فض نزاعات نشبت بينهم، أو تسوية خلافات، أو التأكد من أن القرارات التي اتخذوها بأنفسهم منسجمة تماما مع تعاليم الشريعة الإسلامية، وفي كل يوم يجلس رجل الدين، سواء كان عالما، أو قاضيا، أو مفتياً، أو شيخاً، يقدم للناس ما يلزمهم من إرشاد ومساعدة كما أنه

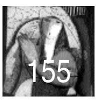
على أهمية تضامن الجماعة. وقد أمكن له بذلك أن يقدم مجموعة من الاستنتاجات النظرية حول مسألة الضبط الاجتماعي. ففي العمل الذي خصصه لدراسة قبائل النوير في السودان يفسر لنا إيفانز بريتشارد كيف أن مجتمع النوير يقوم على نظام انقسامي، ذلك أن نزعته التنافسية عالية، لكن الضغوط الإيكولوجية والطبيعية تشجّع الناس على التعايش مع إثارة أقل عدد ممكن من الصراعات والخلافات[42]. ولكنه كان يرى أيضاً أن هناك إشكالية مهمة في المجتمع، فعلى الرغم من أن مجتمع النوير لا يملك أي شكل من أشكال السلطة السياسية المركزية، فإنه يظل مع ذلك بحاجة أساسية إلى وجود بعض المؤسسات التي تساعده على التدخل لفض النزاعات، وتسوية الخلافات، وبالتالي إرساء النظام.

وعلى سبيل المثال يَعُدُّ إيفانز بريتشارد أن الدين في مجمتع النوير بمثابة سلطة حيوية في مجال إرساء الضبط الاجتماعي، وهو ما جعله يتعامل مع مسألة الدين في سياقها السياسي والاجتماعي. ويَعُدُّ إيفانز بريتشارد كذلك أن الدين في مجتمع النوير يشكل مؤسسة تعطي رجالاتها فرصة التصرف كوسطاء أحياناً، وحكماء أحيانا أخرى. ففي الوقت الذي يقوم رجل الدين، الذي يرتدي فروة الفهد، بتولي السلطة الدينية يتصرف في الوقت ذاته أيضا كزعيم سياسي حيث يقوم بحل النزاعات الثأرية بين أبناء البدنة القبلية التي ينتمي إليها[52]. وبرأي إيفانز بريتشارد فإن الدين لا يهدف إلى إشباع حاجيات ورغبات عاطفية وروحية فقط، بل إنه يعالج العديد من القضايا السياسية والعملية ذات الصلة بحياة الإنسان اليومية. وقد عُدت هذه الفكرة تطوراً مهماً في النظرية الأنثروبولوجية، ذلك أنها تمثل مفهوما ذا قيمة عالية يساهم في تعميق فهمنا للكيفية التي يتمكن من خلالها المجتمع القبلي من الحفاظ على النظام الاجتماعي. ويذهب إيفانز بريتشارد إلى أبعد من ذلك؛ إذ إنه يقدم لنا بعض التعليقات التي تصب في الاتجاه نفسه. وهكذا حاول أن ينظر للإله الأكبر في مجتمع النوير ليس فقط بصفته مصدر للسلطة الروحية، بل

أعمال الـــدين

إن العلاقة بين الإسلام من ناحية، والنظام والضبط الاجتماعي من ناحية ثانية في المجتمع القبلي الإسلامي قد وجدت الاهتمام في مراحلها المبكرة من خلال كتاب «المقدمة» للعلامة ابن خلدون[19]. فقد انطلق عبدالرحمن ابن خلدون من المسلمات الأساسية التي تقول: إنه يجب على الناس مهما كان شكل تنظيمهم الاجتماعي (أي العمران البشري حسب ابن خلدون) أن يتخذوا لهم زعيماً يفرض عليهم بعض القيود. وينبني دور الزعيم أحيانا، كما يراه ابن خلدون على القانون الإلهي (تعاليم الشريعة الإسلامية)، وعلى السياسة العقلية أحياناً أخرى[20]. ويَعُدُّ ابن خلدون أيضا أن المجتمعات القبلية (البداوة) تمنح دور الزعامة والقيادة في أغلب الأحيان للسلطة الدينية[21]. وبالتالي ينظر إلى الدين بوصفه خير أداة لتعزيز وتقوية شعور الانتماء إلى القبيلة (العصبية)، وتقليص النزاعات التي عادة ما تنشب بين القبائل في المجتمعات القبلية. كما يرى أنه ينظر أيضا إلى الدين، والعصبية بوصفهما أمرين مترابطين ذلك أن المجتمع القبلي ينزع دائما نحو الانقسام والتشرذم؛ إذ يقول في هذا الصدد: «إن القبائل عادة ما ترفض فكرة الارتباط بين بعضها البعض بما قد يقيد من حريتها، حيث إنها معروفة دائما بشدتها، واعتزازها بنخوتها وشرفها، فضلا عن طموحها الفيّاض، وتطلعها الدائم إلى تولي الزعامة»[22]. ويعتقد إبن خلدون أن السلطة الدينية فقط هي التي تستطيع أن تُكسِب المجتمع القبلي القدرة اللازمة على التوحد، ويؤكد ذلك بقوله: «إن الأسرة الحاكمة القوية، والأنظمة الملكية تستمد سلطانها دائما من الدين»[23]. وفي معرض دراسته للدين كأداة لإرساء النظام في المجتمع خطا الأنثروبولوجي البريطاني المعروف، إدوارد إيفانز بريتشارد، بمفهوم السلطة الدينية خطوة أخرى مهمة إلى الأمام، حيث إنه تطرق إلى هذا المفهوم بشكل مختلف، وقام بوضعه في سياقه الصحيح. فقد شدد

ويتوصل إلى تسوية وسطية بين القيم المثالية والعملية؛ وذلك من أجل التوصل إلى تسوية مقبولة[92]. وقد تطرق أنثروبولوجيون آخرون إلى مسألة الضبط الاجتماعي بطريقة شبيهة بتلك التي اعتمدها ماكس غلوكمان. كذلك تطرق أغلب هؤلاء الأنثروبولوجيون إلى المسألة في سياق القانون، وعدُّوها «إحدى الوسائل التي يستخدمها الناس للتوفيق بين أنشطتهم المعاشة»[03]. وقد قام بول بوهنان، وعشرة أنثروبولوجيين آخرين من أمثال جوليفر، ونادر، وبوسبيسيل، ومور، بأعمال حقلية إثنوغرافية في المجتمعات القبلية في أفريقيا، وغينيا الجديدة، باستثناء نادر التي قامت بعملها الحقلي في قرية مكسيكية. وعلى الرغم من أن هؤلاء الأنثروبولوجيين لم يتطرقوا بشكل مباشر إلى العلاقة بين السلطتين السياسية، والدينية في مجال الضبط الاجتماعي، فإن أعمالهم الإثنوغرافية تظل ذات أهمية بالغة؛ ذلك أنهم أدخلوا عدة مفاهيم ذات قيمة أساسية، مثل: مفهوم القانون كمؤسسة، وآلية النزاع والتسوية، والتحكيم، وإصدار الأحكام القضائية. أما بول بوهنان الذي درس قبيلة «تيف» في أفريقيا، فإنه استنبط مفهوماً جديداً للقانون يقوم أساسا على التمييز ما بين القيم والتقاليد[13]. فهو يرى أنه لابد من دراسة القانون في إطار المؤسسات القانونية ذاتها؛ لأن كل مجتمع يجب أن يتوافر لديه شكل من أشكال المؤسسات القانونية. ويعرف بوهنان هذه المؤسسة القانونية على النحو التالي: «إن المؤسسة القانونية أداة تسمح للناس في مجتمع ما بتسوية الخلافات التي تنشأ بين الأفراد... فالصراعات الواقعة بين مؤسسة ليست بقانونية من الممكن التحكم فيها بواسطة سلطة تأتي من خارج الأفراد»[23]. أما الأنثروبولوجي جاليفر فهو يرى أنه لا بد من دراسة القانون من وجهة نظر ثقافية، واجتماعية، سواء تعلق الأمر بعمليات الضبط الاجتماعي، أو بأساليب فض النزاعات وتسوية الخلافات[33]. وباعتماد آليات تسوية الخلافات وفض النزاعات، يَعُدُّ جاليفر أن السلطة التي تتولى عملية التسوية عادة ما تعزز قوتها وحضورها عند ما تلعب دور الطرف الثالث الذي يمكن أن يكون



إنه الجهة التي «تحافظ على النظام الاجتماعي؛ أذ هي الجهة التي تردع المخالفين الذين ينتهكون المحرمات التي تتناقض مع النظام الاجتماعي»[62]. وبصفة عامة فإن إيفانز بريتشارد يَعُدُّ أن الدين في المجتمع القبلي علامة تعكس النظام الإجتماعي، وأداة تُكرس الضبط والنظام في المجتمع، وتدخل في آلية تسوية النزاعات التي قد تنجم عن احتدام الخلافات.

ومن وجهة نظر أخرى مغايرة تطرق أنثروبولوجي بريطاني آخر مثل ماكس غلوكمان إلى دور السلطة الدينية في المجتمع القبلي في أفريقيا؛ وذلك من خلال آلية وضع القوانين الاجتماعية وخاصة داخل المؤسسات القانونية، مثل: المحكمة. إن مفهوم غلوكمان عن دور السلطة الدينية يختلف عما عبر عنه إيفانز بريتشارد؛ ذلك أنه عَدّ ملاحظة العمليات القضائية، ومتابعتها هي أفضل الطرق لإدراك العلاقة ما بين الدين، والنظام الاجتماعي. كما يعتقد ماكس غلوكمان أيضا أن هذه العمليات القضائية قد تكشف عن مختلف أوجه التنظيم الاجتماعي، سواء كان ذلك في المجتمعات السياسية المتطورة، أو تلك الأقل منها تطورا[72].

وحسب ماكس غلوكمان، فإن المجتمع القبلي إما أن يكون متطورا، ويكون لديه بالتالي: نظاماً قضائياً يتمثل في نموذج نظام المحاكم، أو يكون أقل تطورا، ولا يملك بالتالي مثل هذا النظام القضائي. لكن في كلتا الحالتين توجد بعض أشكال من هذه العمليات القانونية: عمليات الوساطة، التحكيم، وإصدار الأحكام القضائية، ويَعُدُّ غلوكمان أنه يجب أن تشكل هذه الآليات المؤسسات الرئيسة التي يتجسد فيها النظام والضبط الاجتماعي[82]. وقد أدخل ماكس غلوكمان أيضا مفهوماً مهماً آخر، فقد تطرق إلى القاضي الذي يتخذ قراراته، ويصدر أحكامه بالاستناد إلى أخلاق القبيلة، والنواميس والقيم النبيلة، وهو سيستخدم كل ذلك في سياق حديثه عن مفهوم «الرجل الحكيم». ولا شك أن مثل هذا المفهوم على قدر كبير من الأهمية؛ إذ إنه يساعد الأنثروبولوجيين على معرفة الكيفية التي يحل بها القاضي خلافاً ما،

المعنيين، أو المجتمع ككل؛ وذلك حتى يتم القبول بأحكامها وقراراتها. ويضيف بوسبيسيل قوله: إن هذه السلطة تتخذ عادة شكلاً قضائيا، وهي توجد في بعض المجتمعات كمؤسسات قانونية رسمية، لكنها وتُعَدُّ غير رسمية في مجتمعات إنسانية أخرى. أما بالنسبة للمجتمعات القبلية فإن بوسيبسيل يَعُدُّ أن موقعها شبيهٌ بذلك الخاص بالزعامة التي تشمل المجموعات المختلفة، والتي تمارس وظائف متنوعة إلى جانب الوظائف القانونية[93].

وبالنظر إلى مثل هذه السلطة، والكيفية التي تعتمدها في الحفاظ على النظام، والمساهمة في عمليات الضبط الاجتماعية، فإن بعض الأنثروبولوجيين يشددون على ضرورة التطرق إلى مثل هذا الموضوع على المستويين المؤسساتي والتنظيمي وفي إطار الإلتزام القانوني. وعلى سبيل المثال، فإن الأنثروبولوجي مور يَعُدُّ أن مفهوم تسوية النزاعات وآلية التفادي والوقاية من نشوبها يمكن أن يفهم الضبط الاجتماعي من خلاها بشكل أفضل، خصوصاً إذا ما تم ربطه بأحداث معينة مثل «إعادة توزيع الأملاك والوظائف، أو الحقوق التي قد تثار عند الوفاة، أو الزواج، أو تولي موظف جديد، أو توطين بعض الناس في أراض جديدة»[04].

وقد شاطرت الباحثة لورا نادر هذا الرأي الذي عبر عنه مور؛ وذلك في مقدمتها لسلسلة من الدراسات ذات الصلة بالقانون والبناء الاجتماعي في العالمين العربي والإسلامي[14].

وبعد أن استطردتُ في الحديث عن تطور الاهتمام الأنثروبولوجي بالبحث في مجال السلطة والضبط الاجتماعي، أود الآن الانتقال إلى الحديث عن التجارب الخاصة بالتفاعل بين الأنثروبولوجيين والمجتمعات القبلية الإسلامية في العالمين العربي والإسلامي والتي قاموا بدراستها. فلننتقل الآن لرؤية طبيعة التطور الذي حدث كنتيجة لهذا التفاعل في مجال دراسة السلطة والضبط الاجتماعي في هذه المجتمعات.

الوسيط، أو الحكم، أو المفاوض، أو القاضي. ولا بد أن نقف على حجم السلطة التي قد يكسبها هذا الطرف الثالث من خلال الاضطلاع بمثل هذا الدور[43]. لاشك أن هذه الملاحظة على قدر كبير من الأهمية؛ ذلك أنها تقودنا إلى فهم عملية فض الخلافات في إطار المصالح المتبادلة بين الأطراف التى تسهم في هذه العملية الكاملة. لكن لا بد من القول: إنه بغض النظر عن طبيعة وشكل هذه السلطة، سياسية كانت أو دينية، فإن دورها يكسبها مزيدا من القوة؛ لتصبح بذلك أكثر قدرة على لعب دور فعال في عمليات الضبط الاجتماعي خاصة، وفي المجتمع بصفة عامة.

أما بوسبيسيل فإن يذهب خطوة أخرى في تطرقه لمفهوم القانون، ذلك أنه يقدم لنا رؤية واسعة سعى من خلالها إلى دراسة مفهوم القانون في علاقته بالسلطة والزعامة[53]. ويَعُدُّ بوسبيسيل أن «القانون يتجسد في شكل قرار، أو حكم تصدره السلطة القانونية المؤهلة (مجلس، رئيس، قاضي.. إلخ)، ويتم بفضله تسوية خلاف ما»[63]. ويَعُدُّ بوسبيسيل أن المسألة المهمة هنا تتعلق بكيفية تحديد هذه السلطة، ولذلك فهو يقترح علينا تعريفاً وظيفياً مهماً لهذا المفهوم؛ لهذا فهو يرى أن مفهوم السلطة في المجتمع القبلي وثيق الصلة بفكرة الزعامة؛ لذلك فإن الأجدر بنا دراستها بشكل متلازم كوحدة قائمة بذاتها[73].

ومن هذا المنطلق يعرف بوسبيسيل السلطة بوصفها: «فرد أو مجموعة من الأفراد الذين يولدون أفعالاً داخل مجموعة اجتماعية معينة، و تحظى قراراتهم بموافقة أغلب أفراد المجموعة»[83]. فضلا عن ذلك، فهو يَعُدُّ أنه إذا كان لمثل هذه السلطة أن تلعب دوراً فعالاً داخل مجموعة اجتماعية ما، فلا بد أن تتوافر فيها بعض الشروط الأساسية: أولاً، طالما أن القرارات الصادرة عن هذه السلطة متماشية مع القانون، وتنسجم مع متطلبات الضبط الاجتماعي، فلا بد أن تحظى هذه السلطة بقبول جميع الأطراف المعنيين بالنزاع، أوتكون لديها سلطة فرض القانون عليهم بالقوة على أقل تقدير. ثانياً، لابد أن تتوافر في هذه السلطة القدرة على إقناع أطراف النزاع

للإسلام بلعب دور في تسوية الخلافات، وفض النزاعات، ونشر « فهم أكثر شمولية لتعاليم الإسلام، وأخلاقياته] بين البدو[إلى جانب المقومات الحضارية الأخرى من عدالة، وسلام، وتجارة، وتعليم»[54].

وفي معرض مناقشته لسلطة الإسلام وقوته بين سكان القبائل يقدم لنا إيفانز بريتشارد أيضا وجهة نظر مهمة حول خصائص هذه السلطة، فهو يبين مثلاً كيف أن امتلاك سلاح المعرفة يمثل إحدى المصادر التي تستمد منها هذه السلطة، خصوصاً تلك السلطة الكبيرة التي يستمدها رجال الدين من معرفتهم الدينية. ففي مجتمع يعاني مثلاً من الأمية تكون القدرة على القراءة والكتابة مفتاح الوصول إلى عالم المعرفة. لذلك، فإن رجل العلم، وخاصة الضالع في العلوم الشرعية: «يستطيع معالجة الأطفال والحيوانات، والمساعدة على مكافحة الجفاف، وكتابة التمائم، وتعليم الناس، وتوعيتهم بالشريعة الإسلامية»[64]. إضافة إلى أن مكانة هذا العالِم تزداد كلما قبل به زعماء القبائل كوسيط، أو حكم في النزاعات التي تنشب بينهم. ويكرر إيفانز بريتشارد إشارته إلى مفهوم التناقض القائم بين الأصولية الإسلامية من جهة، والتقاليد والقيم القبلية من جهة أخرى[74]. ولكنني في الحقيقة أرى أن هذه المسألة بالذات يتم افتعالها؛ وذلك بهدف الكشف عن التناقض المزعوم،أي: أنها تحاول أن تظهر الإسلام كما لو كان في علاقة تناقض مطلقة مع القبلية، أي: القبلية هنا باعتبارها الثقافة الأصلية للمجتمع، وما الإسلام إلا ثقافة جديدة وافدة[84].

لقد جرى تطوير المفاهيم، والآراء التي عبّر عنها إيفانز بريتشارد عن المجتمعات القبلية الإسلامية من قبل أنثروبولوجي بريطاني آخر، ألا وهو إرنست غيلنر[94]. ويَعُدُّ غيلنر أن أفضل وسيلة لفهم الدور الذي يلعبه الإسلام في المجتمعات القبلية في العالمين العربي، والاسلامي تتمثل في مفهوم الانقسامية المبني على مبادىء التوازن والتعارض بين المجموعات المكونة للقبيلة الواحدة[05]. ويشدد غيلنر على أن هذا المفهوم هو الذي يوضح الطريقة التي يحافظ بها المجتمع القبلي على النظام في إطار

السياق الإسلامي

على الرغم من قلة ما نشر من أعمال إثنوغرافية حول مجتمعات العالمين العربي، والإسلامي مقارنة ببقية المناطق الأخرى في العالم، مع ذلك فالمجال قد يضيق بنا هنا لمناقشتها جميعاً، لذا سأكتفي فقط بالتركيز على تلك الأعمال التي أثرت في مسار النظرية الأنثروبولوجية المعاصرة وخصوصاً تلك التي لها صلة بموضوع بحثنا.

وفي معرض دراسة الإسلام ضمن سياقاتها المحلية، يمكن عدّ الدراسة الإثنوغرافية التي أعدها إدوارد إيفانز بريتشارد بعنوان «سنوسيو برقة» أول مساهمة قيمة في ميدان أنثروبولوجيا الإسلام[24]. ويظهر لنا مثال السنوسية في برقة كيف أنه يمكن ربط الإسلام بالنظام، وعمليات الضبط الاجتماعي في مجتمع ذي تنظيم قبلي. ويَعُدُّ إيفانز بريتشارد في معرض نقاشه للموضوع أن الطبيعة الانقسامية التي تسود النظام السياسي في برقة، والمحددات الإيكولوجية الناجمة عن البيئة الصحراوية تجعل المجتمع يعتمد على الدين كعامل قوي لإرساء النظام، وتحقيق التضامن الاجتماعي[34].

وقد صور إيفانز بريتشارد الإسلام المتجسد في السنوسية في برقة، المعروف بعدالته بين فئاته الاجتماعية، كحركة دينية تجمع بين الدورين السياسي، والديني للسلطة مع امتلاكها للقوة والسلطة اللازمتين. وحتى إذا جاز لنا الآن أن نغض الطرف عن المنظور التاريخي الواسع الذي نظر من خلاله إيفانز بريتشارد إلى نظام الحركة السنوسية، وقلة اكتراثه بالعمليات الاجتماعية، فإنه لا بد من الإقرار بالنتائج النظرية المهمة التي توصل إليها إيفانز بريتشارد من ذلك إشارته إلى الدور الفعال الذي لعبته السنوسية من خلال الدين حيث كان يراه ناتجاً عن البنية القبلية للسنوسية، فالحركة، أو الطريقة السنوسية، والقبيلة معاً يشكلان كياناً واحداً،[44] ونتيجة لذلك كله فإن تلك الوضعية، أي: وجود السنوسية، والقبلية معاً، قد سمحت

لويس على ذلك بقوله: إن الصوفية في بلاد الصومال ، التي قام بدراستها، قد أفرزت مجتمعاً دينياً ارتقى فوق الفوارق القبلية، واستطاع بالتالي أن يخلق أيديولوجية عامة مشتركة ساهمت إلى حد كبير في الحفاظ على النظام بين مختلف المجموعات المتناحرة[35]. كما قدم لنا لويس أسلوباً جديرًا بكل الاهتمام، وذلك في مجال معالجة إشكالية الدين كسلطة في مجتمع قبلى انقسامي[45].

نخلص إلى القول: أن هؤلاء الأنثروبولوجيين الثلاثة، إيفانز بريتشارد، وإرنست غيلنر، وإيوان لويس، حيث هيمنت أعمالهم إلى وقت غير بعيد على ميدان البحوث الأكاديمية حول الإسلام والقبلية، إنما يتفقون جميعاً على أن الانقسامية تشكل مفهوماً أساسياً لفهم دور السلطة الإسلامية في المجتمعات القبلية. ويشدد إيفانز بريتشارد والبقية الآخرون على القول: إن المجتمع الانقسامي يفتقر بطبيعته إلى مفهوم السلطة، أو القيادة المركزية، فالسلطة مشتتة بل وموزعة على نطاق واسع بين أطراف القبيلة الواحدة، أوما بين القبائل المتعددة، والمشكّلة للحلف القبلي الكبير؛ لذلك فإن السلطة الدينية تظل هي القوة الوحيدة القادرة على الحفاظ على القانون والنظام، وخاصة إذا كانت هذه السلطة الدينية مجسدة في الدين الإسلامي الذي يشدد على وحدانية الله، وينبذ الشرك به.

وفي إطار دراستهما لقبائل (البشتون) في الإقليم الشمالي الغربي من باكستان تطرق كل من فريدريك بارث، وأكبر سيد أحمد إلى مفهوم العلاقة بين السلطتين السياسية، والدينية ضمن آليات الضبط الاجتماعي، غير أن الوضع يختلف هنا. فبالرغم من أن بارث، وأحمد متفقان على بعض المبادىء الأساسية للبنائية-الوظيفية، كالنظرية الانقسامية، إلا إنهما تعاملا مع هذه المسألة من زاوية مختلفة. ويمكن أن نوجز أسلوبهما بأنه مبني على إدراك دوافع الفعل الاجتماعي للأفراد، ومعالجة المسألة في إطار من العلاقات الديناميكية. وقد أثمر هذا الأسلوب، الذي استمده بارث، وأحمد من نظرية الأنثروبولوجي البريطاني ريموند فيرث حول

من التضامن الاجتماعي؛ لذلك فهو ينظر إلى نظام الأولياء الصالحين(أي المرابطون) الموجود في سلسلة جبال الأطلس في المغرب الأقصى بوصفه يمثل إحدى أشكال السلطة الدينية، وهو يشمل المجالين الديني، والسياسي. بيد أن رجال الدين من الأولياء يستمدون سلطتهم من مكانتهم الكبيرة في التنظيم الاجتماعي؛ وذلك بوصف أنهم ينحدرون من بدنات ذات نسب شريف (segaeniL yloH) . وبما أنهم ينحدرون، حسب رأيهم من سلالة الرسول (صلعم)، وينتمون بالتالي إلى نسب ذي مكانة رفيعة في المجتمع، فإنهم قد ورثوا مواقع السلطة، سواء للتدخل بالحسنى، وحل النزاعات التي تنشب، أو بصفتهم أوصياء يتولون الحفاظ على النظام الاجتماعي. كما يتفق غيلنر أيضا مع إيفانز بريتشارد في القول: إن سكان القبائل يحتاجون إلى دين شخصي الطابع، يتماشى مع احتياجاتهم البراغماتية؛ ذلك أنهم أميون، ولا يدركون حق الإدارك الفرق الفقهي. مثلاً بين العادات والأعراف القبلية، والاجتماعية من جهة، وبين الشريعة من جهة أخرى. إن هذه المشكلة جوهرية بالنسبة للمسلمين في هذه القبائل العربية؛ لأنه بالنسبة لهم يجب أيضا التمييز ما بين العالم الديني، والعالم الدنيوي بشكل واضح وصريح، ولا شك أن مثل هذه المعرفة يمسك بناصيتها جيداً رجال الدين؛ وذلك بسبب تبحرهم في علوم القرآن والشريعة. ويخلص غيلنر في النهاية إلى القول: إن ذلك ناجم عن كون رجال الدين ينحدرون من أصل شريف ويمتازون بالتقوى، وسعة المعرفة الشرعية إضافة إلى الدور السياسي المهم الذي يلعبونه كوسطاء بين قبيلة وأخرى مما يعطيهم مكانة قوية، وبالتالي سلطة مضاعفة. فزعماء القبائل لا يستطيعون فض النزاعات بمفردهم؛ لذا لا بد من وجود رجل دين ليقوم بمهمة الوساطة بما يتلائم مع تعاليم الشريعة الإسلامية [15]. وفي مثال آخر من شرق أفريقيا انطلق أيوان لويس من خلفية نظرية مشابهة [25]، وذهب ليؤيد المفاهيم التي تحدث عنها كل من إيفانز بريتشارد، وغيلنر معا، والتي تتعلق بالسلطة الدينية في المجتمع الإسلامي الانقسامي، ويضيف

الأنسب لدراسة المجتمع القبلي الإسلامي؛ لأنها برأيه: «تعالج أساساً جينولوجيا الجماعات القبلية الإسلامية». كما يَعُدُّ أحمد أيضا أن المجتمع القبلي الإسلامي يوفر «صورة دقيقة، ومتكاملة عن بنية وتنظيم المجتمع الإسلامي المعاصر»[26]. وفي معرض حديثه عن الإسلام في تلك المجتمعات، يشدد أحمد على: «أن النظرية الأنثروبولوجية يجب ألا تركز على الطريقة التي يحقق بها الإسلام ذاته كدين، إنما يجب أن تركز على الكيفية التي ينظر من خلالها المجتمع، وأفراده إلى الإسلام»[36]. وهكذا قدم أكبر سيد أحمد من خلال دراسته مجتمع « وزيرستان » في الشمال الغربي لباكستان نموذجا للعلاقة القائمة ما بين السلطتين السياسية، والدينية، وهو نموذج يختلف عن تلك الأمثلة التي أوردها إيفانز بريتشارد، وإرنست غيلنر[46]. ومن خلال رؤية ديناميكية يقدم لنا أحمد مثالاً مهماً عما يمكن أن تؤول إليه الأمور في خضم عملية الضبط الاجتماعي، وخصوصاً عندما تتدهور العلاقة بين السلطتين الدينية، والسياسية، وتصبح مبنية على التناقض، والعداء. إننا في هذا المثال من مجتمع وزيرستان مطالبون أن ندرك أن مصالح هاتين السلطتين قد تتناقض أحيانا، أو تجد نفسها في وضع يحتم عليها الدخول في صراع؛ ولذلك يرى أحمد أنه من الأهمية بمكان أن نعي القوانين العادية التي تحكم هذه العلاقة إذا كنا نرغب في معرفة القوانين غير المألوفة. هذا ويصنف أحمد الزعامة الدينية بصفة عامة في المجتمع الإسلامي إلى ثلاث مجموعات: المجموعة الأولى: وتضم العلماء، وهي تشتمل على رجال الدين الذين درسوا الدين، والقوانين الشرعية، مثل: المفتي، والقاضي، ومولانا. أما المجموعة الثانية فهي تضم الجماعات غير الأصولية، مثل: الصوفية، أما المجموعة الثالثة فهي تشتمل، رجال الدين الذين يستمدون سلطتهم من نسبهم الشريف، مثل: السادة، أو الأولياء[56]. وهنا تكمن فكرة مهمة يريد أحمد أن يبرزها، وهي مدى سلطة كل فئة زعامية، وكيف أنها تختلف من مجتمع إلى آخر، ومن الممكن أيضا أن تلعب كل فئة زعامية أدواراً متفاوتة، وعلى مستويات مختلفة في المجتمع نفسه. وبصفة عامة، أعتقد أن الأفكار التي طرحها أكبر سيد أحمد جديرة

مبادىء وأسس التنظيم الاجتماعي، عدة مفاهيم أخرى مهمة تتعلق بدور السلطة الدينية[55]. وقد تناولت الدراسة الإثنوغرافية التي أعدها فريدريك بارث عن وادي سوات في جزء منها مسألة السلطة الدينية في مجتمع تراتبي، وفي ظل وجود جماعات قبلية متنافسة، وسلطة مركزية[65]. ففي المجتمع المحلي في وادي سوات نجد أن كل جماعه من هذه الجماعات تسعى إلى الوصول إلى السلطة عبر حشد مزيد من الأنصار. وهكذا فإن مشكلة الشخص العادي في وادي سوات تتمثل إذاً في اتخاذ قرارات وخيارات من شأنها أن تحدد مستقبلاً موقعه ووضعيته في المجتمع. إن عملية إتخاذ القرارات والخيارات هذه تنطبق أيضا على الزعماء والقادة؛ ذلك أن مثل هذه العملية من شأنها أن تحدد نجاح الجهود التي يبذلونها بهدف بناء السلطة[75]. وهكذا يَعُدُّ فريدريك بارث أن السلطة الدينية نفسها لا تشكل حالة استثنائية هنا. فحتى يكون فعالاً في عمله لا بد لرجل الدين أن يبحث لنفسه عن مصدر للنفوذ يدعمه، ويمكن أن يتحقق له هذا الأمر عبر امتلاك الأراضي، وتعزيز دوره في عملية الوساطة، واكتساب سمعة واسعة على أُسس أخلاقية، أو التقوى الدينية[85]. إضافة إلى ذلك، يصور فريدريك بارث العلاقة ما بين السلطتين السياسية، والدينية في مجال عملية الضبط الاجتماعي ضمن إطار مفهوم الفائدة، أو المصلحة المتبادلة. فهو يرى أن كلا السلطتين في حاجة إلى بعضهما البعض، ذلك أن الزعماء السياسيين القبليين يريدون أن يلعب رجال الدين دور الوساطة، أو الحكم، أو صناع السلام، وبالمقابل فإن رجال الدين يريدون الاعتراف الاجتماعي بسلطتهم من قبل الزعماء القبليين بوصفهم يعملون على الحفاظ على تعاليم الشريعة الإسلامية[95].

لقد انطلق أكبر سيد أحمد من ذات الخلفية النظرية في دراسته للمنطقة الإثنوغرافية نفسها، فطرح قضايا نظرية أكثر مما فعل فريدرك بارث، وخصوصاً فيما يتعلق بالمجتمع الباشتوني، والدراسات الأنثروبولوجية عن الإسلام[06]. وفي عمل إثنوغرافي أصدره في عام 3891، طرح من خلاله عدة أفكار حول الإسلام والقبلية، فقد عدّ أحمد نظرية إيفانز بريتشارد حول مفهوم الانقسامية بمثابة النظرية

للمعاني[86]. وحسب غيرتز يجب على الأنثروبولوجي أن يحلل عند دراسته للدين «نسق المعاني الكامن في الرموز التي تشكل الدين، إضافة إلى ربط هذه الأنساق بالبنى الاجتماعية، والعمليات السيكولوجية»[96]. إضافة إلى ذلك يعتقد غيرتز بأن البعد الثقافي للدين يمكن أن يكشف لنا عن نظام للحياة، وأسلوب تواصل، وموقف من الحياة، ولذلك يشدد غيرتز أيضا على أهمية النظر إلى الدين بوصفه: «زاوية دينية وطريقة في النظر إلى الأشياء، وأسلوب خاص في فهم الحياة، وطريقة خاصة في تشكيل العالم»[07]. وهكذا، فإن غيرتز يحاول أن يؤكد الوصف الكثيف للدين كنسق ثقافي، الأمر الذي يسمح لنا برؤية الدين في سياقه الصحيح. وفي كتابه «الإسلام الملاحظ» يقترح غيرتز بعض الخطوات التي يرى أنه لا بد من مراعاتها؛ وذلك من أجل خلق فهم أفضل للدين في سياقه المحلي، بما في ذلك «وصف مختلف الأشكال التي يمكن أن يظهر عليها، والكشف عن القوى التي توجد هذه الأشكال، وتغيرها، أو تدمرها، إضافة إلى تقييم تأثيراتها المتنوعة، وربطها بسلوك الناس في الحياة اليومية»[17]. ويُعَدُّ أسلوب غيرتز نابعاً من المنهج التأويلي في العلوم الإنسانية. وقد وجد قبولاً كبيراً في السنوات القليلة الماضية من قبل طلابه الذين قاموا بدراسات حقلية مهمة في مختلف المجتمعات الإسلامية. وعلى العكس من إيفانز بريتشارد وطلابه الذين كانوا يرون أن المشكلة تكمن في سياق العلاقة بين الإسلام والقبلية، فإن طلاب غيرتز أبدوا اهتمامهم بالأفراد كعناصر اجتماعية فاعلة، وكذلك بالمعاني الرمزية للأفعال الاجتماعية، والطريقة التي ينظر بها أفراد القبيلة العاديين إلى الدين الإسلامي. ويعدّ طلاب غيرتز أنه إذا تحقق هذا الأمر فإنه سيتسنى للباحث فهم النسق الثقافي الإسلامي بشكل كامل. تلك كانت مثلاً منهجية ديل إيكلمان في كتابه «الإسلام في المغرب»؛ إذ إنه درس دور السلطة الإسلامية في مركز تقليدي في (بوجد) في المغرب؛ وذلك بوصفه مزاراً دينياً للمسلمين المغاربة، إذ يوجد فيه قبر لأحد الأولياء[27].

بالاهتمام ذلك أنها تجمع للمرة الأولى بين أسلوب غلوكمان في دراسة عملية تسوية النزاعات، ونظرية فيرث حول المبادئ الديناميكية للتنظيم الاجتماعي في علاقتها بدراسة السلطة الدينية في المجتمع القبلي الإسلامي[66].

وقد درس أنثروبولوجي آخر، وهو ريتشارد أنطون، دور السلطة الدينية، وذلك من خلال التركيز على دور أحد القضاة الشرعيين في قرية قبلية أردنية، ويعدّ أنطون أن دور القاضي بمثابة الوسيط الثقافي)rekorb larutluc(الذي يدخل التغييرات على قيم القرية من خلال دوره في المحكمة الشرعية. ويتعين على القاضي من خلال تسوية الخلافات أن يأول القانون، ويكيفه مع طبيعة الناس اليومية، وهكذا فإن هذه التغييرات التي يدخلها القاضي لا تشمل المجتمع فحسب بل وكذلك القانون.

الجهد التأويلي

وبعيدا عن أطروحات إيفانز بريتشارد، والأساليب التي اعتمدها طلابه، فإن مفهوم الأنثروبولوجي الأمريكي، كليفرد غيرتز، عن الدين جدير بالاهتمام ذلك أن أسلوبه أضحى أكثر تأثيرا في مجال الدراسات الإسلامية. وعلى عكس الأساليب التي اعتمدت في السابق أساساً على النظرية الانقسامية، والمحددات الإيكولوجية، والعلاقات الديناميكية، والدين كسلطة فعالة في بناء آلية الضبط الاجتماعي، فإن غيرتز يستمد مفاهيمه عن الإسلام من خلال نظرته للدين: «كظاهرة اجتماعية وسوسيولوجية مهمة ليس لأنها تصف نسق النظام الاجتماعي، وإنما لأنها تشكله، تماما، مثل: البيئة، والسلطة السياسية، والثروة، والالتزامات القضائية، والعواطف الشخصية، والإحساس بالجمال»[76]. وهكذا فإن الدين لا يركز فقط على وصف الطريقة التي يعمل بها النظام الاجتماعي، بل إنه يؤثر في عمق هذا النظام، تماما كما تفعل عدة عوامل أخرى مثل البيئة، والسلطة السياسية،...إلخ .

والأهم من ذلك كله أن غيرتز يتعامل مع الدين بوصفه نسقاً ثقافيا، وأيضاً نسقاً

المنهج من الأهمية بمكان، خصوصاً عند دراسة المجتمعات الإسلامية؛ ذلك أن هذا المنهج يسمح لنا بالتعامل مع الدين في سياقه الاجتماعي، بما يتيح لنا فهماً أعمق للتنظيم الاجتماعي. بيد أننا قد لا نتفق مع بعض مواطن هذا المنهج، فهو: أولاً، وعلى سبيل المثال، يبالغ في التركيز على مفهوم التوازن الاجتماعي، أو الاستقرار. إذ من المحتمل جداً أن تقودنا هذه الرؤية إلى فكرة خاطئة، حيث إنها قد تخلق لدينا وهماً بوجود بنية اجتماعية مثالية بعيدة كل البعد عن الواقع الاجتماعي المعاش، وعن العمليات الاجتماعية، أو العلاقات الديناميكية التي تجسد، في رأيي، الضبط الاجتماعي الحقيقي أكثر مما تجسد مفهوم التوازن الاجتماعي. وفي هذا الصدد لا يملك المرء إلا أن يؤكد إنحيازه لنظرية الديناميكية الاجتماعية التي عبر عنها ريموند فيرث، والتي كرس من خلالها أولوية التنظيم الاجتماعي على البنية الاجتماعية الشكلية[67].

أما الأعمال التي أنجزها فريدرك بارث، وأكبر سيد أحمد فهي تؤكد أن تركيز التنظيم الاجتماعي قد يمهد الطريق لتعميق فهمنا للقوى التي تتحكم في المجتمعات القبلية الإسلامية أكثر مما يتيحه لنا نموذج التوازن الذي تطرحه النظرية البنائية - الوظيفية الشكلانية[77]. ثانياً، على الرغم من أن دراسة إيفانز بريتشارد التي ركز فيها عن السنوسية في برقة قد شجعت أنثروبولوجيين آخرين على القيام بدراسات حقلية في مجتمعات إسلامية أخرى، وهو ما سمح بالتعامل مع النظرية الانقسامية على نطاق واسع، إلا أنها قد أفرزت نموذجاً محدداً اصُطلح على تسميته بنموذج: الأولياء والانقسام. وقد أصبح هذا النموذج دوغمائيا كما لو كان معادلة أنثروبولوجية، إذ بات من الضروري على الأنثروبولوجيين العثور على القطب الأول، ألا وهو نظام الأولياء، ممثلاً في هذه الحالة للإسلام، والقطب الثاني هو نسق البدنة الانقسامي حيث يكون ممثلاً للقبيلة. وفي حالة العثور على هذين القطبين تبدو الأمور كما تم تمثيل المجتمع الإسلامي القبلي المشابه للنموذج الذي وصفه إيفانز بريتشارد. ولنا أن نتساءل هنا عما ستكون عليه المجتمعات القبلية الإسلامية التي لا

وفي هذا الإطار النظري نفسه، طبق لورانس روزن هذه المفاهيم في دراسته لمجتمعاً إسلامياً محلياً في (سفرو) في المغرب؛ وذلك حتى يقف على الطريقة التي يمسك بها المسلمون العاديون واقعهم الاجتماعي[37]. ولعل من أهم الدراسات التي قام بها طلاب كليفرد غيرتز لتبع التجليات الإثنوغرافية في الضبط الاجتماعي، كانت تلك التي أنجزها برينكلي ميسيك حول اليمن، فقد عَدَّ ميسيك أن مهنة المفتي الإسلامي هناك ودوره في حل المشكلات والمسائل الفقهية الإسلامية بمثابة تأويل ثقافي محلي للنصوص الفقهية الإسلامية، وهكذا ينظر ميسيك إلى المفتي اليمني بوصفه وسيطا بين الإنسان المسلم العادي في المجتمع المحلي، والقاضي الشرعي الذي يعمل في المحكمة الشرعية الإسلامية. وبهذه الطريقة فإن المفتي يستمدّ سلطته، حسب ميسيك، من تأويله للنصوص الفقهية، إلى جانب توسطه في تسوية الخلافات، وحل النزاعات بين الناس قبل أن يلجأوا إلى المحكمة[47].

خاتمة

خلاصة القول، وفي ضوء ما تم إنجازه من خلال هذه الأساليب المنهجية الأنثروبولوجية حول دراسة الإسلام والسلطة والضبط الاجتماعي بصفة عامة، وفي ميدان العلاقة ما بين الإسلام و الضبط الاجتماعي على وجه الخصوص، فإننا نميل إلى التاكيد بصفة عامة على المنهج البنائي المتمثل في التقليد الأنثروبولوجي البريطاني، ذلك المنهج التي قام بتطويره كل من إيفانز بريتشارد، وإدموند ليش، وخصوصاً إذا كنا بصدد دراسة الدور الذي يلعبه دين مثل الإسلام في المجتمعات القبلية؛ وذلك كأداة لإرساء النظام، وتجسيد الضبط الاجتماعي[57]. وقد نميل للأخذ خاصة بمنهج إيفانز بريتشارد الذي امتاز بالجمع بين التاريخ والإثنواغرافيا عند دراسة مجتمع، أو بنية اجتماعية معينة، وكذلك منهجه الشامل الذي ينظر إلى المؤسسة الاجتماعية في ضوء علاقتها المتداخلة مع بقية المؤسسات الأخرى. ويُعَدُّ هذا

المعتقد القبلي، والمعتقد الديني، فهم يتباهون بأصولهم القبلية، وبهويتهم الإسلامية بالدرجة نفسها: خلاصة الأمر، نحن نرى أنه من الأهمية بمكان النظر إلى الإسلام بوصفه جزءاً لا يتجزأ من المجتمع القبلي؛ إذ إنهما يتعايشان في انسجام تام. بيد أن أهم مشكلة قد تعترضنا عند دراسة الإسلام كما لخصها ديل إيكلمان تتمثل في التساؤل عن الكيفية التي«تبلور بها الإسلام، وفُهم، وتناقله الناس في أماكن، وأزمنة، وبأساليب محددة... إذ إن أهم التحديات التي تواجهنا عند دراسة الإسلام في سياقه المحلي تتمثل في وصف وتحليل الكيفية التي تتحقق بها المبادىء الكونية للإسلام في مختلف السياقات التاريخية والاجتماعية»[08].

وبما أننا نتحدث عن المستوى المحلي في ممارسة الضبط الاجتماعي، والنزاعات، وآلية تسويتها، والسلطتين الدينية، والسياسية، فإننا قد نكون في حاجة إلى القول: إن أي منهجية تُقترح لا بد أن تسعى إلى كشف النقاب عن الآليات التي تحكم تلك المفاهيم. وفي هذا أجدني أميل إلى القول: إن من بين أفضل المناهج التي تعالج هذه المسألة معالجة صحيحة هي تلك المعروفه بـ: (الفعل -الديناميكي). وهي التي عبرعنها كل من ريموند فيرث، وفريدريك بارث حول المبادىء التي تحكم التنظيم الاجتماعي[18]. أما فيما يتعلق بعمليات الضبط الاجتماعي، وحل النزاعات، فإن أفراد القبائل في المجتمعات الإسلامية القبلية يجدون أنفسهم في أوضاع، وظروف تتطلب منهم اتخاذ خيارات، وتبني قرارات تحت أشكال مختلفة من الضغوط ذات الصلة بالبيئة التي يعيشون فيها، أو بطبيعة نظامهم الاجتماعي. وهكذا فإن الإنسان القبلي في مجتمع أهل الحير في الإمارات، مثله مثل أي إنسان في قبيلة أخرى من العالم الإسلامي؛ إذ إنه يتعين عليه أن يتخذ قراراً حاسماً حول ما إذا كان سيقبل بوساطة محلية لتسوية خلافه مع زوجته، أو إخوته حول نصيبه من الأرض المتنازع عليها، أو يتمسك بعرض النزاع على القاضي (أو الشرع، كما يقول أهل الحير)، أو الشيخ، أي شيخ القبيلة. إن التطرق إلى هذه المشكلة بمنهج يجمع ما بين الديناميكية

يوجد فيها الأولياء الصالحون. هل يعني هذا أن الدين الإسلامي في هذه المجتمعات يلعب دورا محدوداً جداً، أو أنه لا دور له على الإطلاق؟[87].

أعتقد أن المجتمعات القبلية الإسلامية متماثلة في جوانب كثيرة؛ إذ إن الإسلام والقبلية يجمعان بينهما، غير أنها قد تختلف في شكل تنظيمها الاجتماعي ودور السلطة الإسلامية فيها. وقد نتفق هنا مع ريتشارد تابر الذي يعدّ أن أهم عامل في مثل هذه الحالات هو الشكل الذي يكون عليه التنظيم الاجتماعي، ذلك أن هذا العامل بالذات له تأثير عميق في المعتقدات الدينية، والممارسات المرتبطة بها، ونمط السلطة كنتيجة لذلك. على أننا قد نختلف مع الطريقة التي تعاملت بها هذه الرؤية المنهجية مع العلاقة القائمة بين كل من الإسلام والقبلية. فقد تم تصوير هذه العلاقة على أنها مبنية على التناقض، أي الإسلام ضد القبلية؛ ولهذا فإننا نميل مع الرؤية النقدية التي أوردها كل من كليفرد غيرتز، وطلال أسد، وديل إيكلمان[97]. من وجهة نظري، أعتقد أن بعض الأنثروبولوجيين من البنائيين – الوظيفيين قد بالغوا في تبسيط العلاقة بين الإسلام والقبلية، فأفراد قبيلة ما لا يفهمون هذه العلاقة بمثل هذه الطريقة، إنها في نظري مشكلة تعود للخلفية الثقافية لأولئك الأنثروبولوجيين المرتبطة بالتمركز حول الذات الغربية . كما أنها أيضا مشكلة منهجية، فتاريخ البدو العرب، سواء في الجزيرة العربية أو في شمال أفريقيا، يظهر كيف أن رجال القبائل في السعودية، وبرقة، وسلسلة جبال الأطلس المغربية، واليمن، وعُمان، كانوا دائما يمثلون أغلبية أتباع الحركات الإسلامية الكبيرة التي ظهرت في هذه المجتمعات مثل: الوهابية، والسنوسية، والمرابطين، والزيدية، والإباضية. ذلك أن الفرد في القبيلة العربية يعدّ نفسه قبليا، ومسلماً في الآن ذاته، ولايجد أي تناقض في ذلك.

وكان من الممكن أن تكون هذه المشكلة مفهومة أكثر فيما لو تم إدراك العلاقة ما بين الإسلام والقبلية من وجهة نظر إنسان القبيلة العادي. فأفراد القبيلة لا يضعون أنفسهم أو قيمهم القبلية في مواجهة مع الإسلام، ذلك أنهم لايجدون أي تعارض بين

الحواشي

1- **تنويه**: لقد استندت هذه الدراسة في جزء منها على عملي الحقلي الإثنوغرافي الذي امتد مدة سبع سنوات بين بدو المناطق الجبلية « أهل الحير» في سلسلة جبال الحجر الغربية، وخاصة الجزء الواقع ضمن أراضي دولة الإمارات العربية المتحدة. وكانت أطول مدة أمضيتها في منطقة الحير طوال عامي 8891-8791. وقد قمت بعد ذلك بعدة رحلات، كان آخرها زيارة في فبراير 2991 وأخرى في يناير 4991.لقد تم تمويل عملي الحقلي الإثنوغرافي في سنواته الأولى بمنحه دراسية مجزية من جامعة البحرين، مكنتني هذه المنحة كذلك من استكمال دراساتي العليا للدكتوراة، إضافة إلى دراسات أكاديمية أخرى كنت قد أنجزتها في جامعة إدنبره في بريطانيا؛ لذا أجد لزاماً عليّ أن أتوجه إلى جامعة البحرين بالشكر والعرفان .

كما يسعدني أن أثمن وبتقدير بالغ الملاحظات والتعليقات القيمة التي أسداها إلىّ عدد من الزملاء والأصدقاء؛ وذلك عند قراءتهم للمسودات الإنجلنزية من هذه المقالة، وأخص بالذكر كل من: أنتوني جود من جامعة إدنبره، وتشارلز سارفان، وجون هيلس من جامعة البحرين، وسليمان خلف من جامعة الشارقة، وديل إيكلمان من كلية دارموث في أمريكا، وذلك عند قراءتهم لمسودات متفرقة من هذه الدراسة أثناء مراحل كتابتها، على أنني أتحمل وحدي مسئولية ما جاء فيها من أفكار وآراء.

أما عن هذه الدراسة فقد نشرت لأول مرة بالإنجلنزية خلال سنوات قليلة مضت، إلا أنني قد أجريت عليها بعض التعديلات، سواء في متن النص، أو مصادرها الببلوغرافية؛ وذلك تعميماً للفائدة، راجع:

(Yateem, "Anthropological Apporaches to Social Control in Islamic Tribal Societies: A Critical Review", *Dilmun*, 1993-94.)

2- لقد دار بعض من هذا الجدل على سبيل المثال بين إرنست غيلنر، وطلال أسد، وأكبر سيد أحمد، وريتشارد تابر. كما كتب أنثروبولوجيون آخرون في الموضوع نفسه، مثل: ديل إيكلمان، وكليفرد غيرتز، وعبدالحميد الزين، و ميريل ديفيز، راجع المصادر التالية:

(Gellner, *Saints of the Atlas*, 1969.
Gellner, *Muslim Society*, 1981.
Asad,*The Idea of an Anthropology of Islam*, 1986.
Tapper, " Islamic Anthropology" and " The Anthropology of Islam", 1992.
"Toward Islamic Anthropology", 1986; Ahmed, El-Zein, "Beyond Ideology and

الاجتماعية، والتركيز على الفعل الاجتماعي يمنحنا هامشاً للتردد كثيراً قبل القبول بكلام الناس في معناه الظاهري، بيد أن هذا الأمر يتطلب منا التمييز بين أكثر من مستوى من الممارسة، أو كما يقول فيرث: «التمييز المألوف بين التعبير عن المثل العليا، والمعايير، وواقع السلوك الاجتماعي الممارس، حيث يمكن ذلك من تعميق الفهم الأنثروبولوجي للمصالح التي تملي على الناس الشكل الذي يرسمون لمجتمعهم»[28]. وهكذا فقد نخطىء لو ركزنا حديثنا على الكيفية التي يسوى بها الناس نزاعاتهم دون أن نكشف أي شيء عن الخيارات التي تقف وراء ما اتخذوه من قرارات، أي أيهما أفضل مثلاً: الاستمرار في الخلاف، أو القبول بالتسوية. وعند تناولنا لعمليات الضبط الاجتماعي يجب أن ينصب اهتمامنا على ما عبر عنه فريدرك بارث عندما قال متسائلا: «ما هي الضغوط والحوافز التي تحكم الخيارات؟»[38]. وختاماً، طالما أن الدين ذو أهمية كبيرة في الفعل الاجتماعي للضبط، فإنه من الأهمية بمكان إبراز أهمية مفهــوم ماكس فيبر حول تغلغل الأخلاق الدينية في المؤسسات الاجتماعية. فهذه الأخلاق، كما يقول فيبر، تخلق موقفاً نظرياً من العالم مبنية على أسس من العقيدة الدينية[48]. إن ذلك يقودنا إلى الاتفاق مع غيرتز حول مفهوم التعامل مع الدين كرؤية للعالم، وطريقة معينة في النظر إلى الأشياء، فالناس يميلون إلى إضفاء معاني معينة على أفعالهم حتى يتمكنوا من التواصل بواسطتها[58]. أعتقد أن هذا المفهوم ذو أهمية كبيرة؛ إذ إنه يمكننا من إدراك الطريقة التي تنظر بها القبائل إلى أنفسها كمسلمين. وفي رأيي، فإن المفاهيم التي عبر عنها غيرتز حول «الوصف الكثيف»، أو الإثنوغرافيا، ونظرة الناس إلى العالم والفعل، وهو ما يوفر لنا فهما عميقا للنسق الثقافي السائد بين مجموعة معينة. ولو أمكن تطبيق مفاهيم غيرتز بالتوازي مع منهجية ريموند فيرث الديناميكية، فإن ذلك قد يوفر إطاراً تحليلياً مهماً سيساعد كثيراً عند تناول مسألة السلطة والضبط الاجتماعي في سياق المجتمع القبلي الإسلامي.

Rosen, *Bargaining for Reality: The Construction of Social Relation in Muslim Community*, 1984.
Eickelman, *Moroccan Islam: Tradition and Society in a Pilgrimage Centre*, 1976.
Rabinow, *Smybolic Domination: Cultural Form and Historical Change in Morocco*, 1975.
Crapanzano, *Tuhami: Portrait of a Moroccan*, 1980.
Dwyer, *Moroccan Dialogue: Anthorpolgoy in Question*, 1982.
Ahmed, *Economy and Society: Traditional Development in a Tribal Society*, 1980; Ahmed, *Religion and Politics in Muslim Society: Order and Conflict in Pakistan*, 1983.
Antoun, *Arab Village: A Social Structural Study of a Transjordanian Peasant Community*, 1971.
Antoun, *Muslim Preacher in the Modern World: A Jordanian Case Study in Perspective*, 1989.
Munson, *Religion and Power in Morocco*, 1993.
Barth, *Sohar: Culture and Society in an Omani Town*, 1983.
Bujra, *The Politics of Stratification: A Study of Politica Change in a South Arabian Town*, 1971.
Wikan, *Behind the Veil in Arabia: Women in Oman*, 1982.
Shryock, *Nationalism and the Genealogical Imagination: Oral History and Textual Authority in Tribal Jordan*, 1996) .

6- للاطلاع على واقع الأنثروبولوجيا في العالم العربي، والشرق الاوسط يرجى العودة مثلا إلى الدراسات التالية:

(Lindholm, *The Islmic Middle East: An Historical Anthropology*, 1996.
Antoun, “Anthropology”, 1976.
Gulick, *The Middle East: An Anthropological Perspective*, 1976.
Eickelman, *The Middle East and Central Asia: An Anthropological Approach*, 1997.
Fernea, “Anthropology of the Middle East and North Africa: A Critical Assessment”, 1975.
Abu-Lughod, “Zones of Threory in the Anthropology of the Arab World”, 1989).

Theology: The Search for the Anthropology of Islam", 1977.
Geertz, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*, 1968; Eickelman, *The Middle East and Central Asia: An Anthropological Approach*, 1997.
Eickelman, "The Study of Islam in Local Contexts", 1983.
Davis, *Knownig One Another: Shaping an Islamic Anthropology*, 1988) .

3- لاحظ مثلا الأسلوب الذي أتبعه أكبر سيد أحمد في تفسير أسس المجتمع والثقافة الباشتونية خصوصا عند مقارنتها بدراسة فريدرك بارث لمجتمع وادي سوات في باكستان:

(Ahmed, *Pukhtun Economy and Society: Traditional Structure and Economic Development in a Tribal Society*, 1980.
Barth, *Political Leadership among Swat Pathans*, 1959).

4- يمكن العودة فيما يتعلق بمسألة الأنثروبولوجيين المحليين إلى مجموعة من المقالات والدراسات التي كتبها مثلا كل من: حسين فهيم، كاميليا، وثريا التركي، وكذلك الكتاب الذي أصدرته جمعية الأنثروبولوجيين الاجتماعيين. لقد تم التركيز في جميع هذه الأعمال على إشكالية الأنثروبولوجي الذي يقوم بعمله الحقلي الإثنوغرافي في إطار ثقافته الأصيلة، انظر:

(Fahim (ed.), *Indigenous Anthropology in Non-Western Countries*, 1982;
Jackson (ed.), *Anthropology at Home*, 1987.

كاميليا الصلح، وثريا التركي، في وطني أبحث: المرأة العربية في ميدان البحوث الاجتماعية، 3991.

5- للإطلاع على النوع الأول من هذه الكتابات، أُوَجِّه نظر القارئ خاصة إلى الأعمال التي أنجزها عدد من طلاب المدرسة البريطانية للأنثروبولوجيا الاجتماعية، مثل الدراسة التي قام بإعدادها أكبر سيد أحمد عن المجتمعات المحلية للبشتون في منطقة الحدود الشمالية الغربية من باكستان، وكذلك دراسة ريتشارد أنطون لقرية في كفر الما في الأردن، أو تلك التي أعدها كل من عبدالله بوجرة، وبول دريش عن المجتمع القبلي في اليمن، كما لابد من ذكر دراسة فريدرك بارث عن المجتمع المحلي في صحار في سلطنة عُمان. أما النوع الثاني من الأعمال الاثنوغرافية فقد أتت بالذات من مدرسة الأنثروبولوجيا الرمزية عامة، والمدرسة الأمريكية للأنثروبولوجيا الثقافية على وجه الخصوص. وتنعكس بعض من تأثيرات هذه الكتابات الإثنوغرافية في الأعمال التي أُنجزت عن مجتمعات محلية عربية متفرقة ، كتلك التي أنجزها كل من كليفرد غيرتز، لورنس روزين، آن ويكن، ديل إيكلمان، بول رابينو، فنزسن كاربنزاناو، وكيفن دواير، راجع المصادر التالية:

(Geertz, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*, 1968; Geertz, "Suq: The Bazar Economy in Sefrou", 1979.

Abdullah,*The United Arab Emirates: A Modern History*, 1978.
Heard-Bey, *Form Trucial States to United Arab Emirates*, 1996).

عبدالله عبدالرحمن، **الإمارات في ذاكرة أبنائها: الحياة الثقافية**، (الجزء الاول)، 9891.
عبدالله عبدالرحمن، **الإمارات في ذاكرة أبنائها: الحياة الاقتصادية**،(الجزء الثاني)، 0991.
عبدالله علي الطابور، **رجال في تاريخ الإمارات العربية المتحدة**، (الجزء الاول)،3991.
إبرهيم محمد بو ملحه، **الشيخ محمد نور: رائد التعليم في الإمارات**، 2991.

-31 انظر: (Lewis, "Introduction". In *Islam in Tropical Africa*, 1980).

-41 انظر: نفس المصدر، ص 1-2 ,54.

-51 انظر: (Pitts," Social Control", 1968l).

-61 انظر: Gellner, *Muslim Society*, 1981, p. 1).

-71 لعل من بين أهم الأعمال الإثنوغرافية في هذا الصدد تلك العائدة إلى: إيفانز بريتشارد، إيوان لويس، فرديك بارث، إرنست غيلنر، روبرت فيرينيا، ريتشارد أنطون، عبدالله بوجرة، مايكل جيلسنان،أكبر سيد أحمد ، وريتشارد تابر، راجع:

(Evans-Pritchard, *The Sanusi of Cyrenaica*, 1949.
Lewis, *A Pastoral Democracy: A Study of Pastoralism and Politics among the the Northern Somali of the Horn of Africa*, 1961.
Barth, *Political Leadership among Swat Pathans*, 1959.
Gellner, *Saints of the Atlas*, 1969.
Fernea, *Shaykh and Effendi: Changing Patterns of Authority among the El-Shabana of Southern Iraq*, 1970.
Antoun, *Arab Village: A Social Structural Study of a Transjordanian Peasant Community*, 1971.
Antoun, *Low-Key Politics: Local-Level Leadership and Change in the Middle East*, 1979.
Bujra, *The Politics of Stratification: A Study of Political Change in a South Arabian Town*, 1971.
Gilsenan, *Saint and Sufi in Modern Egypt: An Essay in the Sociology of Religion*, 1973.
Tapper, *Pasture and Politics: Economic Conflict and Ritual among Shahsevan Nomads of Northwestern Iran*, 1979.
Ahmed, *Pukhtun Economy and Society: Traditional Structure and Economic Development in a Tribal Society, 1980.*

-7 انظر:
(Antoun, *Arab Village: A Social Structural Study of a Transjordanian Peasant Community*, 1971, p. xxi).

-8 انظر: (سيمون-سميث، **موسوعة علم الإنسان: المفاهيم والمصطلحات الأنثروبولوجية**، 8991، ص 824).

-9 المقصود بالبدنة)egaenil(هنا: جماعة قرابية تنتسب إلى جد واحد مشترك، وهي وحدة قرابية تعد أصغر حجماً من العشيرة والبطن ، ولكنها أكبر من العائلة الكبيرة أوالممتدة .

-01 لاتنطبق هذه الملاحظات على المجتمعات المحلية في « الحير»، فقط، بل على عدة مجتمعات محلية آخرى في العالمين العربي والإسلامي، مثل تلك التي درسها: طلال أسد في السودان، وريتشارد أنطون في الأردن، دونالد كول، ووليام لانكاستر في السعودية... إلخ، راجع المصادر التالية:

(Asad, *The Kababish Arabs: Power, Authority and Consent in a Nomadic Tribe*, 1970.
Antoun, *Arab Village: A Social Structural Study of a Transjordanian Peasant Community*, 1971.
Antoun, *Low-Key Politics: Local-Level Leadership and Change in the Middle East*, 1979.
Cole, *Nomads of the Nomads: The Al Murrah Bedouin of the Empty Quarter*, 1975.
Lancaster, *The Rwala Bedouin Today*, 1981).

-11 لقد توصل بيتر لينهاردت إلى ملاحظات شبيهة ومماثلة وذلك عند قيامه بأعماله الحقلية الإثنوغرافية في الإمارات العربية المتحدة خلال الخمسينات، كما توصلت الباحثة الألمانية فروكة هيردبي إلى الملاحظات نفسها، راجع:

(Lienhardt, “Village Politics in Trucial Oman”, 1957; *Shaikhdoms of Eastern Arabia*, 2001.
Heard-Bey, *From Turcial States to United Arab Emirates*, 1996).

-21 لمزيد من التفاصيل عن الحياة الاجتماعية، والنشأة التعليمية، والسيرة المهنية لهذه الفئة من رجال الدين في الإمارات، راجع الدراسة التي أعدها كاتب هذه المقالة والقريبة الصدور، كما توجد تفاصيل سيرية لهؤلاء العلماء في بعض المؤلفات التاريخية لـ: محمد مرسي عبدالله، فراوكة هيردبي، وعبدالله عبدالرحمن، وعبدالله علي الطابور، وإبراهيم محمد بو ملحه، راجع المصادر التالية:
(Yateem, “The Muslim Qadi and the Peasant Bedouin of the Emirates”, (Forthcoming).

-53 انظر: (Pospisil, *Anthropology of Law*, 1971).

-63 انظر: (المصدر السابق، ص 731).

-73 انظر:(المصدر السابق، ص 75).

-83 انظر:(المصدر السابق، ص 75)

-93 انظر:(المصدر السابق، ص 44).

-04 انظر: (Moore, *Law as Process*, 1978, p. 222-241).

-14 انظر: (Nader, " Introduction". In *Property, Social Structure and Law in the Modern Middle Eas*, 1985).

-24 انظر: (Evans-Pritchard, *The Sanusi of Cyrenaica*, 1949).

-34 يبدوا أنه من غير المعروف عامة أن المفكر الاجتماعي البريطاني، وليام سميث (-6481 4981)، الذي ظهر لاحقا أنه قد استعار مفاهيم السلطة الدينية والمجتمع العربي القبلي الانقسامي من عالم الاجتماع العربي عبدالرحمن ابن خلدون. وقد كان إيفانز بريتشارد أول من طبق هذا المفهوم في علم الأنثروبولوجيا؛ وذلك من خلال حديثه عن السنوسين في برقة، علماً أن إيفانز بريتشارد قد أخذ مفهوم الانقسامية عن وليام سميث، والذي أخذه بدوره من عبدالرحمن ابن خلدون، راجع: (Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, 1903;
Evans-Pritchard, *The Sanusi of Cyrenaica*, 1949).

أحمد السيد حامد، **تأثير ابن خلدون في الأنثروبولوجيا الاجتماعية: قراءة أنثروبولوجية للمقدمة**، 7891.

-44 انظر: (Evans-Pritchard,*The Sanusi of Cyrenaica*, 1949, p. 71-72.)

-54 انظر: (المصدر السابق، ص 7).

-64 انظر: (المصدر السابق، ص 86).

-74 انظر: (المصدر السابق، ص 01-9 , 26 ,302).

-84 أود أن أوَجّه نظر القارئ هنا إلى أن هذا الرأي يجانبه الصواب كثيراً، وقد اعترض عليه عدد من الأنثروبولوجيين، خصوصا ذلك التناول الذي يريد أن يصور الأمر كما لو كان هناك إسلامياً رسمياً (متعالياً ونخبوياً) في مواجهة مع نمط من إسلام العامة (الشعبي) الذي وصف بأنه يسود مثلا بين الأوساط الشعبية، راجع في هذا الصدد التصدي الذي قام به طلال أسد، وأكبر سيد أحمد لهذه الفكرة:
Ahmed (Asad, *The Idea of an Anthropology of Islam*, 1986;"Toward Islamic Anthropology", 1986.)

Ahmed, Religion and Politics in Muslim Society: Order and Conflict in Pakistan, 1983).

-81 للاطلاع على الأدبيات الإثنوغرافية هذا المجال يمكن العودة إلى أعمال ريتشارد أنطون، وبرنسلي مسيك، راجع مثلا:

(Antoun, "The Islamic Court, the Islamic Judge, and the Accommodation of Tradition: A Jordanian Case Study", 1980.
Messick, "The Mufti, the Text and the World: Legal Interpretation in Yemen", 1986.
Messick, *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society*, 1993).

-91 انظر: (Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, 1967).

-02 انظر المصدر نفسه، ص 652 -742.

-12 انظر المصدر نفسه، ص 201.

-22 انظر المصدر نفسه، ص 521.

-32 انظر المصدر نفسه، ص 621.

-42 انظر: (Evans-Pritchard, *The Nuer: A description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people, 1940 Evans-Pritchard, Nuer Religion*, 1956).

-52 انظر: (Evans-Pritchard, *The Nuer: A description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people*, 1940, p. 92-139. Evans-Pritchard, *Nuer Religion*, 1956, 106-123.)

-62 انظر: (Evans-Pritchard, *Nuer Religion*, 1956, p. 320).

-72 انظر: (Gluckman, *The Judicial Process among the Barotse*, 1955)

-82 انظر: (المصدر السابق، ص 422).

-92 انظر:(المصدر السابق، ص 853).

-03 أنظر: (Bohannan, *Justice and Judgement among the Tiv*, 1957, p. 358).

-13 انظر: المصدر السابق.

-23 انظر :(المصدر السابق، ص 64).

-33 انظر: (Gulliver,"Introduction". In *Law in Culture and Society*, 1969).

-43 انظر: (Gulliver, "On Mediator". In *Social Anthropology of Law*, 1977).

36- انظر: (المصدر السابق، ص 141).

46- انظر: (Ahmed, *Religion and Politics in Muslim Society: Order and Conflict in Pakistan*, 1983).

56- انظر:(المصدر السابق،ص 29–39).

66- انظر: (Antoun, "The Islamic Court, the Islamic Judge, and the Accommodation of Tradition: A Jordanian Case Study", 1980).

76- انظر: (Geertz, "Religion as a Cultural System". In *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, 1973).

86- انظر: (المصدر السابق، ص 321–521).

96- انظر: (المصدر السابق، ص52).

07- انظر:(المصدر السابق، ص 01).

17- انظر: (Geertz, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*, 1968.

راجع الترجمة العربية لهذا العمل، والتي قام بها عالم الاجتماع السعودي: أبوبكر أحمد باقادر، وكذلك ترجمة كاتِب المقالة الحالية (عبدالله عبدالرحمن يتيم) للحوار الذي أجراه ريتشادر هندلر مع كليفرد غيرتز: كليفرد غيرتز، **الإسلام من وجهة نظر علم الأناسة: التصور الديني في المغرب وإندونيسيا**، (ترجمة أبوبكر أحمد باقادر)، 3991.

ريتشارد هندلر،**الأنثروبولوجيا إزاء مشكلة الرمز والتأويل: حوار مع كليفرد غيرتز**، (ترجمة عبدالله عبدالرحمن يتيم)، 4991.

27- انظر: (Eickelman, *Moroccan Islam: Tradition and Society in a Pilgrimage Centre*, 1976).

37- انظر: (Rosen, *Bargaining for Reality: The Construction of Social Relation in Muslim Community*, 1984).

47- انظر: (Messick, "The Mufti, the Text and the World: Legal Interpretation in Yemen", 1986.
Messick, *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society*, 1993).

-94 انظر: (Gellner, *Saints of the Atlas*, 1969.)

-05 انظر: (المصدر السابق، ص 24-14).

-15 انظر: (المصدر السابق، ص 291,8).

-25 انظر: (Lewis, " Sufism in Somaliland", 1955, 1956.
Lewis, *A Pastoral Democracy: A Study of Pastoralism and Politics Among the Northern Somali of the Horn of Africa*, 1961).

-35 انظر: (Lewis, 1955, pp. 581-602; 1956, pp. 145-160).

-45 انظر: (Lewis, 1961, Chapter No. 7.

-55 انظر: (Firth, *Essays on Social Organization and Value,* 1964).

-65 انظر: (Barth, *Political Leadership among Swat Pathans,* 1959).

-75 انظر: (المصدر السابق، ص2)

-85 انظر: (المصدر السابق، ص 29)

-95 انظر: (المصدر السابق، ص001، 431).

-06 لقد نشر أكبر سيد أحمد قائمة كاملة بجميع المراجع التي أستند إليها؛ وذلك في كتابه المعروف بـ (**الإسلام في المجتمعات القبلية**)، كما أنه نشر خلال السنوات القليلة الماضية عملين أثارا جدلاً واسعاً؛ إذ إنه تحدث فيهما عن مفهوم (الأنثروبولوجيا الإسلامية)، حيث جرى تبنيه من جانبه عوضاً عن (أنثروبولوجيا الإسلام). وقد قدم كل من عبدالحميد الزين، ديل إيكلمان، ريتشارد تابر، وطلال أسد، آراء مختلفة عند مناقشتهم لمفهوم أنثروبولوجيا الإسلام، انظر:

(Ahmed & Har (eds.), *Islam in Tribal Societies*, 1984.
Ahmed, "Toward Islamic Anthropology", 1986.
Ahmed, *Discovering Islam*, 1988.
El-Zein, "Beyond Ideology and Theology: The Search for the Anthropology of Islam", 1977.
Eickelman, "The Study of Islam in Local Contexts", 1983.
Tapper, "Islamic Anthropology" and " The Anthropology of Islam", 1992.
Asad, *The Idea of an Anthropology of Islam*, 1986).

-16 انظر: (Ahmed, *Religion and Politics in Muslim Society: Order and Conflict in Pakistan*, 1983, p. 143).

-26 انظر: (المصدر السابق، ص 241).

المراجع العربية

- ابن خلدون، عبدالرحمن، **مقدمة ابن خلدون**، بيروت، دار القلم، الطبعة الرابعة، 1891.
- إبرهيم محمد بو ملحه، **الشيخ محمد نور: رائد التعليم في الإمارات**، ندوة الثقافة والعلوم، دبي، 2991.
- أحمد السيد حامد، **تأثير ابن خلدون في الأنثروبولوجيا الاجتماعية: قراءة أنثروبولوجية للمقدمة**، مجلة العلوم الاجتماعية، (جامعة الكويت)، المجلد 5 العدد 3، 7891.
- عبدالله عبدالرحمن، **الإمارات في ذاكرة أبنائها: الحياة الثقافية**، (الجزء الأول)، الامارات، أتحاد كتاب وأدباء الإمارات، 9891.
- عبدالله عبدالرحمن، **الإمارات في ذاكرة أبنائها: الحياة الاقتصادية**، (الجزء الثاني)، دبي، القراءة للجميع للنشر والتوزيع، 0991.

عبدالله علي الطابور، **رجال في تاريخ الإمارات العربية المتحدة**، الجزء الأول، دبي، المطبعة الوطنية، 3991.

- ريتشارد هندلر، **الأنثروبولوجيا إزاء مشكلة الرمز والتأويل: حوار مع كليفرد غيرتز**، (ترجمة عبدالله عبدالرحمن يتيم)، مجلة دراسات(الإمارات)، المجلد 5، العدد 7، 4991.
- شارلوت سيمور. سميث، **موسوعة علم الإنسان: المفاهيم والمصطلحات الأنثروبولوجية**، (ترجة بإشراف محمد الجوهري)، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ، 9991.
- كاميليا فوزي الصلح، وثريا التركي، **في وطني أبحث: المرأة العربية في ميدان البحوث الاجتماعية**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية ، 3991.
- كليفرد غيرتز، **الإسلام من وجهة نظر علم الأناسة: التصور الديني في المغرب، وإندونيسيا**، (ترجمة أبوبكر أحمد باقادر)، بيروت، دار المنتخب العربي،3991.

-57 انظر: أشير هنا إلى الأعمال التي تجلى من خلالها هذا المنهج، خاصة الأعمال العائدة لكل من إيفانز بريتشارد، وإدموند ليش:

(Evans-Pritchard, *The Nuer: A description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people*, 1940.
Evans-Pritchard, *The Sanusi of Cyrenaica*, 1949.
Evans-Pritchard, *Nuer Religion*, 1956.
Leach, *Political System of Highland Burma: A Study of Kachin Social Stucture*, 1954.
Leach, *Pul Eliya: A Village in Ceylon*, 1961).

-67 انظر: (Firth, *Essays on Social Organization and Values*, 1964).

-77 راجع على وجه الأخص الأعمال التالية:

(Barth, *Political Leadership among Swat Pathans*, 1959.
Barth, *Process and Form in Social Life*, 1981.
Ahmed, *Religion and Politics in Muslim Society: Order and Conflict in Pakistan*, 1983).

-87 انظر: (Tapper, "Holier than Thou: Islam in Three Tribal Societies". In *Islam in Tribal Societies,* 1984).

-97 انظر: (Geertz, "Suq: The Bazar Economy in Sefrou". In *Meaning and Order in Moroccan Society*, 1979.
Asad, *The Idea of an Anthropology of Islam*, 1986.
Eickelman, "The Study of Islam in Local Contexts", 1983).

-08 انظر: (المصدر السابق، ص 61-1).

-18 انظر: (Firth, *Essays on Social Organization and Values*, 1964.
Barth, *Process and Form in Social Life*, 1981).

-28 انظر: (Firth, , *Essays on Social Organization and Values*, 1964, p. 21).

-38 انظر: (Barth, *Process and Form in Social Life*, 1981, p. 35).

-48 انظر: (Weber, *The Sociology of Religion*, p. 209).

-58 انظر: (Geertz, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*, 1968, p. 95).

____. 1967. *Law and Warfare*. New York: The Natural History Press.

Bujra, A. S. 1971. *The Politics of Stratification: A Study of Political Change in a South Arabian Town*. Oxford: The Clarendon Press.

Cole, D. P. 1975. *Nomads of the Nomads: The Al Murrah Bedouin of the Empty Quarter*. Chicago: Aldine.

Crapanzano, V. 1980. *Tuhami: Portrait of a Moroccan*. Chicago: University of Chicago Press.

Davis, M. 1988. *Knowing One Another: Shaping an Islamic Anthropology*. London: Mansell Publishing.

Dresch, P. 1989. *Tribe, Government, and History in Yemen*. Oxford: Oxford University Press.

Dwyer, K. 1982. *Moroccan Dialogue: Anthropology in Question.* Baltimore: Johns Hopkins University.

El-Zein, A. 1977. "Beyond Ideology and Theology: The Search for the Anthropology of Islam". *Annual Review of Anthropology*. Vol. 6, 227-54.

Eickelman, D. F. 1976. Moroccan Islam: *Tradition and Society in a Pilgrimage Centre*. Austin: Texas University Press.

____. 1997. *The Middle East and Central Asia: An Anthropological Approach*. Englewood Cliff, New Jersey (3rd ed.): Prentice-Hall.

____. 1983. The Study of Islam in Local Contexts. Contribution to Asian Studies. XVII, 1-16.

Evans-Pritchard, E. E. 1940. *The Nuer: A description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people.*

Oxford: Oxford University Press.

____. 1949. *The Sanusi of Cyrenaica*. Oxford: The Clarendon Press.

____. 1956. *Nuer Religion*. Oxford: Oxford University Press.

Fahim, H. (ed.). 1982. *Indigenous Anthropology in Non-Western Countries*. Durham: Carolina Academic Press.

Fernea, R. A. 1970. *Shaykh and Effendi: Changing Patterns of Authority among the El-Shabana of Southern Iraq*. Cambridge: Harvard University Press.

____. 1975. "Anthropology of the Middle East and North Africa: A Critical Assessment". *Annual Review of Anthropology.* Vol. 4, 183-206.

Firth, R. 1964. *Essays on Social Organization and Values*. London: The Athlone Press.

Geertz, C. 1968. *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*. New Haven: Yale University Press.

____. 1973. "Religion As a Cultural System". In C. Geertz. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books, Inc., Publishers.

____. 1979. "Suq: The Bazar Economy in Sefrou". In C. Geertz, , H. Geertz and L.

Bibliography

Abdullah, M. M. 1978. *The United Arab Emirates: A Modern History*. London: Croom Helm.

Abu-Lughod, L. 1989. "Zones of Theory in the Anthropology of the Arab World". *Annual Review of Anthropology*. Vol. 18, 267-306.

Ahmed A. S. 1980. *Pukhtun Economy and Society: Traditional Structure and Economic Development in a Tribal Society*. London: Routledge & Kegan Paul.

____. 1983. *Religion and Politics in Muslim Society: Order and Conflict in Pakistan*. Cambridge: Cambridge University Press.

____. & Hart, D. M. 1984. *Islam in Tribal Societies*. London: Routledge & Kegan Paul.

____. 1986. "Toward Islamic Anthropology". *The American Journal of Islamic Social Science*. 3, 2, 181-230.

____. 1988. *Discovering Islam*. London: Routledge & Kegan Paul.

Antoun, R. 1971. *Arab Village: A Social Structural Study of a Transjordanian Peasant Community*. Bloomington: Indiana University.

____. 1976. "Anthropology". In L. Binder (ed.) *The Study of the Middle East* . New York: John Wiley & Sons.

____. 1979. *Low-Key Politics: Local-Level Leadership and Change in the Middle East*. Albany: State University of New York Press.

____. 1980. "The Islamic Court, the Islamic Judge, and the Accommodation of Tradition: A Jordanian Case Study". *International Journal of Middle East Studies*. 12, 455-67.

____. 1989. *Muslim Preacher in the Modern World: A Jordanian Case Study in Perspective*. Princeton: Princeton University Press.

Asad, T. 1970. *The Kababish Arabs: Power, Authority and Consent in a Nomadic Tribe*. London: Hurst.

____. 1986. *The Idea of an Anthropology of Islam. Occasional Papers Series*. Washington DC: Center for Contemporary Arab Studies. Georgetown University.

Barth, F. 1959. *Political Leadership among Swat Pathans*. New York: The Athlone Press.

____. 1981. *Process and Form in Social Life*. London: Routledge & Kegan Pual.

____. 1983. *Sohar: Culture and Society in an Omani Town*. The Johns Hopkins University Press.: Baltimore.

Bohannan, P. 1957. *Justice and Judgement among the Tiv*. Oxford: University Press.

Longman. (2nd. Ed.)

Nader, L. 1985. “Introduction”. In A. E. Mayer (ed.) *Property, Social Structure and Law in the Modern Middle East*. Albany: State University of New York Press.

Messick, B. 1986. “The Mufti, the Text and the World: Legal Interpretation in Yemen”. *Man* (NS). 21, 102-19.

____. 1993. *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society*. Berkeley: University of California Press.

Moore, S. F. 1978. *Law as Process*. London: Routledge & Kegan Paul.

Munson, Jr. H. 1993. *Religion and Power in Morocco*. New Haven: Yale University Press.

Pitts, J. R. 1968. “Social Control”. *International Encyclopedia of Social Sciences*. New York: The Macmillan Co. & The Free Press.

Pospisil, L. 1971. *Anthropology of Law*. New York: Harper & Row Publisher.

Rabinow, P. 1975. *Symbolic Domination: Cultural Form and Historical Change in Morocco*. Chicago: University of Chicago Press.

Smith, W . R. 1903 . *Kinship and Marriage in Early Arabia*. ed. by E.L. Peters (1966). Boston: Beacon Press. (2nd. ed.).

Shryock, A. 1996. *Nationalism and the Genealogical Imagination: Oral History and Textual Authority in Tribal Jordan*. Berkeley: University of California Press.

Rosen, L. 1984. *Bargaining for Reality: The Construction of Social Relation in Muslim Community*. Chicago: University of ChicagoPress.

Tapper, R. 1979. *Pasture and Politics: Economic Conflict and Ritual among Shahsevan Nomads of Northwestern Iran*. London: Academic Press.

____. 1984. “Holier than Thou: *Islam in Three Tribal Societies*”. In A. S. Ahmed & D. M. Hart (eds.) Islam in Tribal Societies. London Routledge & Kegan Paul.

____. 1992. “Islamic Anthropology” and “ The Anthropology of Islam.” M. S. Paper presented to School of Oriental and African Studies.

Yateem, A. A. 1993-94 “Anthropological Approaches to Social Control in Islamic Tribal Societies: A Critical Review”. *Dilmun*. 16, 65-86:

____. (Forthcoming). “The Muslim Qadi and the Peasant Bedouin of the Emirates”. *New Arabian Studies*.

Wikan, U. 1982. *Behind the Veil in Arabia: Women in Oman*. Baltimore: The John Hopkins University Press.

Weber, M. 1956. *The Sociology of Religion*. “trns. E. Fischoff”. London:Methuen & Co. Ltd. (4th. ed.).

Rosen. *Meaning and Order in Moroccan Society*. New York: Cambridge University Press.

Gellner, E. 1969. *Saints of the Atlas*. London: Weidenfeld & Nicolson, Chicago: University of Chicago Press.

____. 1981. *Muslim Society*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gilsenan, M. 1973. *Saint and Sufi in Modern Egypt: An essay in the Sociology of Religion*. Oxford: The Clarendon Press.

Gluckman, M. 1955. *The Judicial Process among the Barotse*. Manchester: Manchester University Press.

Gulick, J. 1976. *The Middle East: An Anthropological Perspective*. London & New York: University Press of America.

Gulliver, P. H. 1969. "Introduction". In P. H. Gulliver. *Law in Culture and Society (ed.)* L. Nader. Chicago: Aldine Publishing Co.

____. 1977. "On Mediator". In I. Hamnett (ed.). *Social Anthropology of Law*. London: Academic Press.

Ibn Khaldun, A. 1967. *The Muqaddimah: An Introduction to History*. trans. by Rosenthal and ed. N. J. Dawood. Princeton: Princeton University Press.

Lancaster, W. 1981. *The Rwala Bedouin Today*. Cambridge: Cambridge University Press.

Leach, E. R. 1954. *Political System of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure*. London: The Athlone Press.

____. 1961. *Pul Eliya: A Village in Ceylon*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lewis, I. M. 1955, 1956. "Sufism in Somaliland". *Bulletin of School of Oriental and African Studies*. Vol. 17, 581-602; 18, 146-60.

____. 1961. *A Pastoral Democracy: A Study of Pastoralism and Politics Among the Northern Somali of the Horn of Africa.* Oxford: Oxford University Press.

____. (ed.). 1980. "Introduction". In I. M. Lewis (ed.) *Islam in Tropical Africa*. Bloomington: Indiana University Press, (2nd. ed.).

Lindholm, C. 1996. *The Islamic Middle East: An Historical Anthropology*. Oxford: Blackwell.

Lienhardt, P. A. 1957. "Village Politics in Trucial Oman". *Man* . 57, 56.

____. 2001 Shaikhdoms of the Eastern Arabia. London: Palgrave.

Jackson, A. (ed.). 1987. *Anthropology at Home*. London: Tavistock.

Hamed, A. A. 1987. "Tathir Ibn Khaldun fi al-Anthropologiah al- Ijimiah: Qarah Anthropologiah lil-Muqaddimah". *Journal of Social Sciences*. 5,3,171-188. (Kuwait University)

Heard-Bey, F. 1996. *Form Trucial States to United Arab Emirates*. London:

Nomads and Settlers: An Alternative to the Khaldunian Model

Dr. Saad Abdullah Al-Swayan

Abstract

After discussing the biases inherent in the Khaldunian model of the badu-hadar dichotomy, I tried to present an alternative model based on the local native conception of this dichotomy. The badu side in the Khaldunian model splits in the local model into badu and hadar. This makes the two sides in the local model closer to each other with less tension between them. The local model differs from the Khaldunian model in that it does not view the badu-hadar dichotomy from an evolutionary perspective but from a synchronic and structural perspective. The badu-hadar dichotomy in the local model does not rest on opposition and conflict between the two ends of the continuum so much as on symmetry and functional complimentarity which are based on exchange of goods and services. From this structural-functional perspective badu and hadar can be considered as different sides of one and the same social, economic and political system, each having its own technical and productive base. Their differences are manifested in the symbols through which they identify themselves. The badu identify themselves as pastoralists associated with the camel while hadar identify themselves as farmers associated with the palm tree. These two symbols reduce the differences between badu and hadar and confine them in the local model to economic specialization which is either camel herding or farming. This difference in production is in essence a division of labor meant to maximize the utilization of desert ecology. What separates the badu from the hadar in terms of production unite them in economic exchange and mutual dependence on each other.

البداوة والحضارة

نمـوذج بـديـل

د. سعد العبدالله الصويان *

ملخص البحث

بعد مناقشة التحيزات المتغلغلة في بنية النموذج الخلدوني لثنائية البداوة الحضارة حاولنا أن نقدم نموذجاً بديلاً مؤسساً على المفهوم المحلي لأبناء الجزيرة العربية أنفسهم لهذه الثنائية. الطرف البدوي في النموذج الخلدوني ينقسم في النموذج المحلي إلى بدو وحضر مما يخفف من حدة التضادية بين البدو والحضر في هذا النموذج. يختلف النموذج المحلي عن النموذج الخلدوني في أنه لا ينظر إلى هذه الثنائية من منظور تطوري، وإنما من منظور بنائي. ثنائية البداوة والحضارة في النموذج المحلي لا ترتكز على التضادية أو الصراع، بقدر ما ترتكز على العلاقة الوظيفية التناظرية «السيمترية» التي تقوم على تبادل الخدمات والمصالح. من هذا المنظور البنائي الوظيفي يمكن عدُّ البداوة والحضارة طرفين متقابلين في معادلة اقتصادية واجتماعية وسياسية واحدة، كل منهما يرتكز على قاعدة إنتاجية تختلف عن الأخرى. يتجلى تمايز البدو والحضر في النموذج المحلي في الرموز التي يتخذها كل منهما كمحددات لهويته. فالبدو في النموذج المحلي هم أهل الإبل والحضر هم أهل النخل. هذان الرمزان المحليان يختزلان الفروق بين البداوة والحضارة في النموذج المحلي، ويحصرانها في التخصص الإنتاجي الذي يتمثل في رعي الإبل أو غرس النخيل. التمايز الإنتاجي بين البدو والحضر ليس إلا توزيع عمل، يقصد منه تحقيق الاستفادة القصوى من إيكولوجيا الصحراء. ما يفصل البدو عن الحضر من تخصص في العمليات الإنتاجية هو الذي يجمع بينهما في عمليات المقايضة الاقتصادية، وتبادل المصالح والسلع.

---

* ***أستاذ مشارك في قسم الدراسات الإجتماعية، جامعة الملك سعود***

قبائل شمر وعنزة إلى «ديرة الحِبّان (أي الحبوب)» أو ديرة «الريف والرغيف» أو «دويد العسل» كما يسمونها. وفي التاريخ الحديث وصلت جيوش الدولة السعودية الأولى إلى كربلاء، وكادت جيوش فيصل الدويش والإخوان أن تصل إلى هناك في النصف الأول من هذا القرن. لذا كان من الطبيعي أن يسود الصراع علاقة حواضر ومدنيات الهلال الخصيب مع الموجات المتعاقبة من الغزاة والمهاجرين المندفعة من قلب الجزيرة العربية. ومعلوم أن الكتابة التي ترتبط ارتباطا وثيقا بالتحضر، ظهرت أول ما ظهرت لدى حضارات وممالك الهلال الخصيب التي استفادت منها في حسم صراعها الثقافي والأيديولوجي مع البدو لصالحها. الكتابة كانت الوسيلة الفعالة التي استخدمتها تلك الحضارات في كتابة التاريخ، بما في ذلك صراعهم مع البدو، وفق رؤيتهم هم للأحداث وتفسيرهم لها. كما لعبت الكتابة التي نشأت في أحضان المدنية دورا أساسيا في بلورة أنساق فكرية، ومقولات أيديولوجية مناهضة للبداوة تصورها كحالة أقرب إلى الدمار منها إلى العمار، وأميل إلى الفوضى منها إلى النظام. هذا بينما الحياة البدوية حياة ترحالية لا تبني ولا تشيد، وثقافتها ثقافة شفهية لا تقيد ولا توثق. إننا بذلك نعدم الشواهد التي نستطيع من خلالها أن نفهم وجهة النظر البدوية حيال صراع البدو مع الحضر. ومع تزايد سلطة الإرث الكتابي أخذت الكتابة تحل محل المشافهة في تخزين المعارف، وتشكيل الوعي العام. وعلى مر القرون تتراكم ما تنطوي عليه الكتابة التاريخية من تحيزات ضد البدو وثقافتهم مشكِّلة بذلك تضادية بين الثقافة الشفهية والثقافة الكتابية، موازية للتضادية بين البداوة والحضارة. هذا الموروث الكتابي المنحاز ضد البداوة كان هو الأساس الذي قامت عليه الديانات، والمدنيات الكتابية اللاحقة في الشرق، بما في ذلك المدنية العربية، خصوصا وأن أهل الهلال الخصيب، وكذلك الفرس، ساهموا مساهمة جوهرية في صياغة هذه المدنية منذ مراحلها المبكرة. ولو رجعنا إلى البدايات الأولى للتاريخ العربي الإسلامي، حينما كان العنصر العربي الذي تغلب عليه البداوة هو

انتصار الثقافة الكتابية على الثقافة الشفهية، يعني في نهاية المطاف انحسار البداوة وقيمها أمام الزحف المدني المدجج بالتكنولوجيا والأيديولوجيا وأدوات الكتابة. تكاد البداوة تختفي من الوجود وهي الآن تحتضر وتموت ببطء، كما يموت البعير، ومع ذلك فإننا لم نبدأ بعدُ محاولة استكشاف حقيقة العلاقة الإيكولوجية بينها وبين الحضر، والتي تقوم على التكامل والتعاون مثلما يشوبها التوتر والصراع. في تتبّعنا لتاريخ العلاقة بين البدو والحضر، ومحاولة تفسير الصراع بينهما نجد أنفسنا، وذلك بحكم ثقافتنا المدرسية وتنشئتنا الكتابية، نتبنى دونما نشعر موقفا ذهنيا ومعرفيا، لا يختلف في بنيته وتكوينه عن موقفنا تجاه الأدب الشعبي واللهجات ونتقمص دوما وبدون وعي منا وجهة النظر المدنية/الحضرية المنحازة ضد البداوة. لقد آن لنا أن نتخطى هويتنا الحضرية في كتابتنا التاريخ ودراستنا المجتمع، وأن نتجاوز تحيزات الكتابة، ونحاول فهم الثقافة الشفهية البدوية فهما حقيقيا من داخلها ووفق شروطها هي حتى نتمكن من رؤية العالم بعيون بدوية. علينا أولا أن نفهم حقيقة البداوة لا كضد للحضارة ورمز للفوضى والدمار، وإنما كثقافة مكيفة لاستغلال مناطق إيكولوجية وموارد طبيعية غير متاحة للحضر، ولا تتواءم مع طبيعة الحياة الحضرية، بعدها علينا أن نعيد تقييم علاقة البدو مع الحضر، ونفهم طبيعتها من وجهة النظر البدوية والحضرية على حد سواء.

البدو والبدائية: النموذج الخلدوني

تمر على الجزيرة العربية دورات من الخصب ومن الجفاف. في أعوام الخصب يتكاثر الناس، ويحدث ما يشبه الانفجار السكاني. ويتلو ذلك سنين عجاف يهلك فيها الحرث والضرع فتلفظ الجزيرة بسكانها على شكل موجات متتابعة من الغزوات أو الهجرات التي تتدافع باتجاه الهلال الخصيب، وآخرها الهجرات التي قامت بها

الصنائع والحرف أعمالهم، لا يرون لها قيمة ولا قِسطا من الأجر والثمن والأعمال، كما سنذكره، هي أصل المكاسب وحقيقتها، وإذا فسدت الأعمال، وصارت مجانا ضعفت الآمال في المكاسب، وانقبضت الأيدي عن العمل، وابْذَعَرّ الساكن وفسد العمران. وأيضا فإنهم ليست لهم عناية بالأحكام، وزجر الناس عن المفاسد ودفاع بعضهم عن بعض، إنما همهم ما يأخذونه من أموال الناس نهبا أو غرامة. فإذا توصّلوا إلى ذلك، وحصلوا عليه أعرضوا عما بعده من تسديد أحوالهم والنظر في مصالحهم، وقهر بعضهم عن أغراض المفاسد. وربما فرضوا العقوبات في الأموال حرصا على تحصيل الفائدة، والجباية، والاستكثار منها، كما هو شأنهم. وذلك ليس بمغن في دفع المفاسد، وزجر المتعرض لها. بل يكون زائدا فيها لاستسهال الغرم في جانب حصول الغرض. فتبقى الرعايا في مَلَكَتِهم، كأنها فوضى دون حكمٍ. والفوضى مهلكة للبشر، مفسدة للعمران. (ابن خلدون ١٩٨٨م: ١: ١٨٧-١٨٨).

وهكذا غض ابن خلدون النظر عما يقوم بين البدو والحضر من علاقات اقتصادية وتبادلات تجارية، وتعاون، وتكامل في مختلف الأنشطة الإنتاجية، والخدمات، وسلط المجهر على الفروق الثقافية والسيكولوجية التي تباعد فيما بينهما، وتميز أحدهما من الآخر، وتصبغ علاقتهما بصبغة الصراع السياسي، والتضادية الثقافية. وتحتل البداوة في النموذج التطوري الذي يقدمه ابن خلدون لثنائية البدو والحضر مرحلة أولى بدائية متوحشة، سابقة لمرحلة الحضارة، وأصل لها، ومتقدمة على وجود المدن والأمصار. يقول ابن خلدون:

«**قد ذكرنا أن البدو هم المقتصرون على الضروري في أحوالهم، العاجزون عما فوقه، وأن الحضر المعتنون بحاجات الترف والكمال في أحوالهم وعوائدهم. ولا شك أن الضروري أقدم من الحاجي والكمالي، وسابق عليه، لأن الضروري أصل والكمالي فرع ناشئ عنه. فالبدو أصل للمدن والحضر، وسابق عليهما؛ لأن أول**

العنصر الفاعل والمؤثر، فإننا نلاحظ أولوية المشافهة وتفضيل التلقي الشفهي على الكتابة، كما يدل على ذلك تردد الخليفة أبي بكر في كتابة القرآن الكريم، وعدم تدوين الحديث الشريف إلا في مراحل لاحقة، وعدم منح الإجازات لطلاب العلم إلا بعد تلاوتهم لمادة علمهم تلاوة شفهية على من يأخذون العلم عنهم. وحينما ترسخت الكتابة، خصوصا مع تحول مراكز صياغة الحضارة العربية من بلاد العرب إلى بلاد الشام والعراق ومصر، ترسخت معها التحيزات المدنية ضد البداوة والتي اصطبغت في شكلها المتطرف بصبغة الشعوبية التي اتخذت من التهجم على البداوة وسيلة للنيل من العنصر العربي. الدخول إلى عالم الكتابة والموروث الكتابي يقود بالضرورة إلى التشبع بهذه التحيزات المدنية ضد البداوة وتشربها. هذا يعني أن الحضارة العربية بتحولها إلى حضارة كتابية وقعت هي نفسها في مصيدة الانحياز ضد ذاتها. لذلك نجد ابن خلدون يرى في البداوة نقيضا للحضارة وضدا لها. صعوبة انقياد البدو وأساليب حياتهم التي تقوم على الحل والترحال وعلى الغزو والغارات، لا تتوافق مع ما يتطلبه التحضر من أمن واستقرار ونظام وانضباط. طبيعة الحياة البدوية، كما يراها ابن خلدون، منافية للعمران، ومناقضة له؛ لأن البدو **أمة وحشية باستحكام عوائد التوحش وأسبابه فيهم فصار لهم خُلُقا وجِبلّة وكان عندهم ملذوذا لما فيه من الخروج عن ربقة الحكم، وعدم الانقياد للسياسة. وهذه الطبيعة منافية للعمران ومناقضة له، فغاية الأحوال العادية كلها عندهم الرحلة والتغلب، وذلك مناقض للسكون الذي به العمران ومنافٍ له... طبيعة وجودهم منافية للبناء الذي هو أصل العمران، هذا في حالهم على العموم. وأيضا فطبيعتهم انتهاب ما في أيدي الناس، وأن رزقهم في ظلال رماحهم، وليس عندهم في أخذ أموال الناس حد ينتهون إليه، بل كلما امتدت أعينهم إلى مال أو متاع أو ماعون انتهبوه. فإذا تم اقتدارهم على ذلك بالتغلب والملك بطلت السياسة في حفظ أموال الناس وخرب العمران. وأيضا فلأنهم يكلّفون على أهل الأعمال من**

الأقوات والملابس والتأنق فيها، وتوسعة البيوت، واختطاط المدن والأمصار للتحضر، **ثم تزيد أحوال الرفه والدعة فتجيء عوائد الترف البالغة مبالغها في التأنق في علاج القوت واستجادة المطابخ وانتقاء الملابس الفاخرة في أنواعها من الحرير والديباج وغير ذلك، ومعالاة البيوت والصروح، وإحكام وضعها في تنجيدها والانتهاء في الصنائع في الخروج من القوة إلى الفعل إلى غايتها فيتخذون القصور والمنازل ويجرون فيها المياه، ويعالون في صرحها، ويبالغون في تنجيدها ويختلفون في استجادة ما يتخذونه لمعاشهم من ملبوس أو فراش أو آنية أو ماعون. وهؤلاء هم الحضر، ومعناه الحاضرون أهل الأمصار والبلدان. ومن هؤلاء من ينتحل في معاشه الصنائع، ومنهم من ينتحل التجارة، وتكون مكاسبهم أنمى وأرفه من أهل البدو؛ لأن أحوالهم زائدة على الضروري ومعاشهم على نسبة وُجدهم. (ابن خلدون ١٩٨٨م، ١: ١٥٠).**

هذا المفهوم الخلدوني للبدو يتطابق مع مفهوم أهل الهلال الخصيب الذين كانوا منذ فجر التاريخ، وحتى عهد قريب يُعدُّون أهل وسط الجزيرة العربية وشمالها كلهم من البدو، بما في ذلك الفلاحون، خصوصا وأن الفروق الشاسعة بين البدو والحضر، التي نلحظها مثلا في الحواضر العربية الأخرى، لا وجود لها في وسط الجزيرة وشمالها، ولأن أهل الجزيرة، بدوهم وفلاحيهم، ألصق الناس بأهل البادية أينما وجدوا في الأقطار العربية الأخرى، وأقربهم لهم لغة وطباعا. حينما تطرق الرحالة الإنجليزي تشارلز داوتي Charles M. Doughty للعقيلات في كتابه الترحال في الصحراء العربية *Travels in Arabia Deserta* قال عنهم: إنهم عرب من وسط الجزيرة العربية، وغالبا من القصيم، حيث المدن والقرى التي تنطلق منها قوافل الإبل، مثل بريدة، وعنيزة، والعيون، والبكيرية، والخبراء، والرس، ويترددون على بلاد الشام والعراق، لجلب الإبل والتجارة. ولاحظ داوتي أن أجسام العقيلات النحيلة ووجوههم السمراء الشاحبة تختلف عن الدمشقيين بأجسامهم الأنيقة،

مطالب الإنسان الضروري، ولا ينتهي إلى الكمال والترف إلا إذا كان الضروري حاصلا. فخشونة البداوة قبل رقة الحضارة. ولهذا نجد التمدن غاية للبدوي يجري إليها، وينتهي بسعيه إلى مقترحه منها. ومتى حصل على الرياش الذي يحصل له به أحوال الترف وعوائده عاج إلى الدعة، وأمكن نفسه إلى قياد المدينة. وهكذا شأن القبائل المتبدية كلهم. والحضري لا يتشوف إلى أحوال البادية إلا لضرورة تدعوه إليها، أو لتقصير عن أحوال أهل مدينته. (ابن خلدون ١٩٨٨م، ١:١٥٢).

ولكي يبرز التعاقبية الحضارية في هذه الثنائية عمد ابن خلدون إلى تمثيل الطرف الحضري في أرقى درجات التمدن والتحضر، بينما مثل الطرف البدوي في أدنى درجات التوحش وخشونة العيش «**فكانوا لذلك أشد الناس توحشا، وينزلون من أهل الحواضر منزلة الوحش غير المقدور عليه، والمفترس من الحيوانات العجم**» (١٩٨٨م، ١: ١٥٢). ما يتضمنه النموذج الخلدوني من تضادية صارخة، وصراع حاد بين البدو والحضر لا يعكس العلاقة بين بدو الجزيرة وحضرها، بقدر ما يعكس الصراع بين ممالك الشمال وحواضرها من جهة، وبين موجات الهجمات والهجرات القادمة إليهم من قلب الجزيرة العربية من جهة أخرى.

وفي تعريف ابن خلدون للبدو ترد عبارات مثل قوله «**المنتحلون للمعاش الطبيعي من الفلح والقيام على الأنعام**» و «**من يستعمل الفلح من الغراسة والزراعة**» ومن «**يتخذون البيوت من الشعر والوبر، أو الشجر، أو من الطين والحجارة غير منجدة إنما هو قصد الاستظلال والكن، لا ما وراءه وقد يأوون إلى الغيران والكهوف**». (ابن خلدون ١٩٨٨م، ١: ١٥١). أي أن ابن خلدون يشمل تحت مسمى البدو حتى الفلاحين المستقرين في قراهم الزراعية المتناثرة في أجواف الصحاري العربية. بينما يحصر مسمى الحضر في أهل المدن والعواصم والأمصار، ومن يمتهنون التجارة والصناعة، ومن بلغوا الغاية في الغنى والرفه، واستكثروا من

جزيرة العرب التي يعتمد الري فيها على السواني التي تعتمد أساسا على الإبل. وهكذا لم يتآلف أهل الهلال الخصيب مع الإبل، ولم يعرفوها عن كثب، وعدّوها حيوانات غريبة وحشية لا يقتنيها إلا البدو الذين يقطنون الصحراء، ويعيشون حياة الرعي والترحال. ولم يتصور أولئك أن أهمية الإبل عند حاضرة الجزيرة العربية لم تكن تقل عن أهميتها عند البادية، ليس فقط كمصدر للحليب واللحم والوبر والجلود، وإنما كوسيلة للنقل وحمل الأثقال، والأعمال الزراعية، وكانت من أهم الوسائل التي استخدموها في أسفارهم وغزواتهم وحملاتهم الحربية.

وحينما كانت الجيوش الغازية تنطلق من قلب الجزيرة على ظهور الإبل، لتهاجم أطراف العراق والشام، كان أهل تلك النواحي يعدون أولئك الغزاة بدوا، لأنهم جاءوهم على ظهور الإبل التي ارتبط اقتناؤها عندهم وركوبها بالبدو، علما بأنه قد يوجد من بين الغزاة، وربما شكلوا الغالبية منهم، من ينتمون إلى فئات الحضر من سكان القرى الزراعية والمدن. ومنذ عرف أهل الشمال هذا الجنس من البشر عرفوه قادما إليهم على الإبل، رمز البداوة ومعيشة الصحراء، فربطوه بها، كما تشير إلى ذلك بعض النقوش الآشورية التي تخلد انتصارات الملوك الآشوريين ضد الغزاة من البدو وأسرهم، وأخذ إبلهم، مثل جندب العربي الذي أخذ منه الملك الآشوري شلمناصر الثالث ١٠,٠٠٠ عشرة آلاف بعير في معركة وقعت عام ٨٥٥ قبل الميلاد قرب قرقر شمال حلب. وفي المصادر الأثرية القديمة التي تأتي معظمها من منطقة الهلال الخصيب، وكذلك في التوراة والإنجيل، وحتى عند ابن خلدون، ترد الكلمتان «بدو» و«عرب» كمفردتين مترادفتين تشيران إلى سكان قلب الجزيرة العربية وشمالها، دون التفريق بين الرعاة منهم، والفلاحين. ولقد سيطر النموذج الخلدوني لثنائية البدو والحضر على الثقافة العربية، وتبنته كموقف رسمي لها، وأصبح هو النموذج الشائع والسائد. وعلى الرغم من تطور الدراسات الأنثروبولوجية في العصور الحديثة ما يزال هناك من يرى أن البداوة بمفهومها العربي، والتي تشير

ووجوههم البيضاء العريضة. ولا يرى الدمشقيون أدنى فرق بين هؤلاء النجديين وبين البدو، ويعدون جميع سكان نجد بدوا أقحاحا يتكلمون العربية النقية ويُعدّون الأمير ابن رشيد، والأمير الوهابي من أمراء البدو. (Doughty 1921, 1: 49-50). ويضيف داوتي قائلا: «وسكان المدن لا يضعون كبير ثقة في هؤلاء الوافدين عليهم من سكان واحات الصحراء؛ نظرا لهيأتهم غير المألوفة، وأشكالهم الغريبة. ولذلك يحذر المسافرون منهم بعضهم البعض: الويل للحاج الذي تنقطع به مطيته، ويتأخر عن الركب، ويقع في أيدي هؤلاء العقيلات! أُفّ! سوف يقطعون رأسه، وحزام كيسه الذي يحفظ فيه نقوده! ولما خطر لي في بداية رحلتي أن أصطحب هؤلاء النجديين نهاني أصدقائي، وحذروني من أنهم سوف يقتلونني حالما تبتعد عن أنظارنا قرية المزيريب. إلا أنني فيما بعد تعرفت على الكثيرين منهم، ووجدتهم كلهم طيبين. هؤلاء هم العرب الذين زرتهم فيما بعد في بلادهم نجد». (Doughty 1921, 1:50). ويقول عبدالعزيز عبدالغني إبراهيم في كتابه نجديون وراء الحدود: العقيلات: «كان العقيلات من حضر القصيم وشمر، إلا أنهم كانوا في النهاية يعايشون البدو، ويجرون على عادتهم، ويعرفون -بحكم ما قاموا به من أعمال ارتبطت أوثق الارتباطات بالبدو والبادية- أصول التعامل مع البدو، والعيش في أوساطهم. وحين خرج هؤلاء إلى العراق والشام ومصر لم يكونوا في فكر تلك الأمصار، إلا أنهم بدو، ولم يعرفوا في كتابات تلك الحقبة إلا بذلك اللقب» (إبراهيم ١٩٩١م: ٢٣١). لم يعتمد أهل الهلال الخصيب على الإبل بشكل أساسي في شئونهم المدنية والعسكرية، ولا في أنشطتهم الزراعية والاقتصادية. لم يكونوا مثلا بحاجة إلى الإبل كوسائل للنقل؛ لأنه كانت لديهم وسائل أخرى بديلة، كالعربة، والبغال، والحمير والخيول. وكانت طرق الري عندهم تقوم في الغالب على شق القنوات؛ لجلب المياه من الأنهار، وربما اعتمدوا على مياه الأمطار. فلم يكونوا بحاجة إلى حفر الآبار العميقة للوصول إلى الماء، وجذبه بواسطة الطاقة الحيوانية، كما هو الحال في

بحيواناته، بما تتطلبه من أدوات، وتقنيات، ومهارات، ومعارف، تشكل ثقافة أرقى من أن نقول عنها: إنها بدائية. لذا لا يجوز لنا مقارنة البداوة بالبدائية؛ لأنها تختلف عنها نوعيا، وتتفوق عليها بمراحل من الناحية الثقافية، ولأن متطلبات الحياة الرعوية لا تقل عن متطلبات الحياة الزراعية، من حيث المستوى التكنولوجي، ومستوى التنظيم السياسي والاجتماعي. وفي إطلاق صبغة البدائية وصفة التوحش على البدو تجاهل لحقيقة أنثروبولوجية مفادها أن المجتمعات البدائية بطبيعتها مجتمعات صغيرة معزولة، ليس لها أي احتكاك بالمجتمعات المتحضرة، وحالما يحدث هذا الاحتكاك، خصوصا إذا كان مكثفا ومتصلا، يبدأ المجتمع البدائي في التغير بفعل تأثيرات الحضارة الأقوى. والمجتمعات البدوية ليست مجتمعات معزولة، بل إنها ترتبط ارتباطا عضويا مع المجتمعات الحضرية، التي تشكل معها أجزاء مترابطة من الصورة الأكمل، والمجتمع الأشمل الذي يتحرك بكامل طبقاته ومكوناته في مسيرته التاريخية وصيرورته الثقافية. الاختلاف الثقافي بين البدو والحضر لا ينبغي حمله على محمل أن الثقافة الحضرية أرقى وأكثر تطورا من الثقافة البدوية. قد يكون هذا صحيحا في الجانب المادي من الثقافة، ولكننا نخطئ في اعتماد هذا الجانب مقياسا وحيدا للتقدم الثقافي لسببين؛ السبب الأول أن ثقافة الحضر المادية متاحة للبدو يستفيدون منها، ويتعاملون معها كيف يشاءون، وعدم استخدامهم أداةً من أدوات الحضر لا يعكس تخلفهم الثقافي بقدر ما يعكس عدم حاجتهم استخدام تلك الآلة كوسيلة إنتاجية. الاختلاف التقني المادي بين البدو والحضر لا يعكس اختلاف المستوى الثقافي بينهما، بقدر ما يعكس اختلاف حاجة أولئك عن حاجة هؤلاء. ويجلب البدوي معظم أدواته وحاجاته المادية من الحضر، فهو لا يصنعها بنفسه، أي أنه يشارك الحضر ثقافتهم المادية ويستفيد منها بالقدر الذي يلبي حاجته. المتخصصون من الصناع والحرفيين يقدمون خدماتهم، ومهاراتهم للبدو والحضر على حد سواء. أين الفارق التقني بين البدو والحضر، إذا كان كل ما هو

إلى رعاة الإبل الذين ينتجعون الصحراء بحثا عن المراعي لقطعانهم، مرادفة للبدائية، تلك المرحلة المتوحشة التي تمثل البدايات الأولى لتطور الجنس البشري. ومما كرس هذا النموذج أولوية البداوة وسيادة مفاهيمها وقيمها وتصوراتها في الثقافة العربية، وما تعكسه مفردات اللغة العربية من تجذر في البيئة الصحراوية والحياة الرعوية. ولقد فسر البعض هذه الأولوية الثقافية واللغوية على أنها أولوية تاريخية، وأن البداوة سابقة للحضارة. وربما ساهم في شيوع هذا الفهم الخاطئ العلاقة اللفظية، ولا أقول الاشتقاقية، بين البدو والبدائية، وأن البدو مثلهم مثل الجماعات البدائية، يعيشون حياة تنقل غير مستقرة. البدائية بالمفهوم الأنثروبولوجي الصرف تشير إلى تلك الجماعات الصغيرة المعزولة التي تعيش على الالتقاط، وعلى الجمع والصيد، وتشكل فيها العلاقات القرابية الأساس الذي تقوم عليه كل العلاقات الاقتصادية والسياسية. هذه المرحلة البدائية تسبق مرحلة الزراعة، واستئناس النبات والحيوان. وتعيش الجماعات البدائية حياة تنقل دائب، بحثا عن الطرائد، وعن المصادر الطبيعية للغذاء. فحينما تنضب مصادر الغذاء الطبيعية في مكان ما تضطر الجماعة إلى الإنتقال إلى مكان آخر. وحياة التنقل التي يعيشها البدائيون تختلف عن حياة التنقل التي يعيشها البدو لأن البدو يتنقلون بحثا عن المراعي لإبلهم، بينما يتنقل البدائيون بحثا عن القوت لأنفسهم. والإنسان البدائي ليست له سلطة تذكر على الحيوانات التي يصطادها، فهو لا يغذيها، ولا يربيها، ولا ينميها، وهي لا تعتمد عليه في شيء البتة. أما البدوي فإن حيواناته لا تستطيع البقاء بدون رعايته وقيامه على خدمتها، فهو يرعاها، ويسقيها ويحميها من الوحوش، ويعالجها إذا مرضت، ويجلب لها الفحل، ويساعدها أثناء الولادة، ويستنسل الأنواع الجيدة منها. وانتفاع البدوي من حيواناته لا يقتصر على أكلها، كما هي الحال بالنسبة للإنسان البدائي، بل هو يستفيد من حلبها وركوبها كما يستفيد من صوفها، وجلودها، وعظامها. كل هذه الأنشطة المرتبطة بعلاقة البدوي

ومشتقاته. وبعدما أدرك الساميون في شمال الجزيرة أهمية تجارة البخور بدأوا زحفهم التدريجي إلى جنوب الجزيرة حتى تم لهم بسط نفوذهم هناك، وسيطروا على تلك التجارة. وعن طريقهم تم نقل البعير من جنوب الجزيرة إلى شمالها في القرن الثاني عشر قبل الميلاد، وبدأ توطينه هناك. لقد أحدث استئناس البعير نقلة نوعية، وتحولات جذرية في تنظيم المجتمعات الرعوية، واعترافا من البدو بأهمية الإبل في حياتهم يسمونها «عطايا الله». الإبل جعلت من البداوة أمرا ممكنا وضروريا في الوقت نفسه. يضطر البدو إلى التوغل في القفار بحثا عن المراعي لإبلهم التي بدونها لا يستطيعون التوغل في القفار. تفوق البعير على باقي وسائل النقل وكفاءته كأداة للركوب، وقدرته على حمل الأثقال مكنت البدو من التوغل بعيدا في الصحراء، واستغلال موارد رعوية لم تكن متاحة لهم من قبل. أعطت الإبل البدو القدرة على الحركة السريعة، وقطع المسافات الطويلة مما ضمن استمرارية الاتصال، وكثافته بين الجماعات المتباعدة. قبل استئناس البعير واستخدامه كوسيلة للنقل والركوب، لنا أن نتصور صعوبة الانتقال والحركة على المجموعات الرعوية البسيطة التي لا تملك إلا الشاء والماعز، وليس لديها من وسائل النقل إلا أبدانها، وبعض الحيوانات التي ليست لها كفاءة الإبل، مثل الحمير. عدم وجود الإبل يقف عائقا دون الاتصال والتنسيق بين الجماعات المتباعدة التي تفصلها مسافات الصحراء البعيدة المهلكة؛ ليشكلوا مع بعضهم البعض جماعة أكبر وقوة أخطر لأغراض الهجوم، أو الدفاع. وقد تحدث مصادمات بين الجماعات الرعوية على الماء والمرعى، ولكن قبل استئناس الإبل لم يكن من الممكن شن الغارات والغزوات للكسب والاستيلاء على قطعان الآخرين، وسوقها، والهرب بها في مجاهل الصحراء. وتزداد أهمية البدو مع ازدياد أهمية الإبل كوسيلة من أنجع وسائل النقل والمواصلات عبر الطرق الصحراوية، حتى أنها استطاعت أن تكتسح العربة التي اختفت تماما من الوجود. وتشير الشواهد الأثرية إلى أن الآشوريين في الحقب الأخيرة من حكمهم الذي انتهى مع نهاية القرن

متاح للحضر هو متاح أيضا للبدو؟ والسبب الثاني الذي يمنع من اتخاذ الجانب المادي مقياسا وحيدا للتقدم الثقافي هو أنه حتى لو افترضنا أن الثقافة المادية أكثر تطورا عند الحضر، فإن البدو لا يقلون تطورا عن الحضر في الجوانب الأخرى من الثقافة، إن لم يتفوقوا عليهم، مثل التنظيمات الاجتماعية، والسياسية، والقضائية، والقدرات الحربية، والفصاحة، والبيان وغيرها. لا أحد ينكر دور البدو في الفتوحات الإسلامية قديما، وفي توحيد المملكة العربية السعودية حديثا. كيف يمكن لمجتمعات بدائية أن تلعب مثل هذه الأدوار العظيمة التي تنم عن قدرات حربية، ومهارات تنظيمية، ولوجستية هائلة! منذ حوالي ١٠,٠٠٠ عشرة آلاف سنة انتقل الإنسان من مرحلتي الجمع والصيد، وبشكل متزامن، إلى مرحلتي الزراعة والرعي، وذلك بعد أن نجح في تدجين بعض أنواع النباتات، وخصوصا الحبوب، واستئناس الحيوانات، بما فيها الضأن، والماعز والبقر، والحمير، والكلاب. لذا نستطيع القول: إنه منذ أن تجاوز أهالي الشرق الأدنى مرحلة الجمع والصيد، وهم منقسمون إلى فلاحين يحرثون الأرض، وإلى رعاة يقومون على تربية قطعان الماعز والضأن، ويزاحمون الفلاحين على موارد المياه والأراضي الخصبة. أي أن ظهور الرعي كان متزامنا مع ظهور الزراعة، ولم يكن سابقا له. أما البداوة بمفهومها العربي الذي يشير إلى رعاة الإبل الذين يعيشون حياة الحل والترحال، ويتوغلون في البيد والقفار، فإنها لم تظهر على مسرح التاريخ إلا بعد ذلك بآلاف السنين، ذلك أن استئناس البعير لم يتيسر إلا منذ حوالي ٤,٠٠٠ أربعة آلاف سنة، وكانت البداية، كما يقول ريتشارد بولت Richard W. Bulleit، في منطقة حضرموت وما جاورها، حيث تم استئناس البعير هناك كمصدر غذائي، وليس كوسيلة للنقل والسفر (Bulliet 1975: 36-56). وبعد أن نشطت تجارة البخور، التي كانت في البداية في يد أهالي حضرموت، بين جنوب الجزيرة وبلاد الروم ومصر وبلاد الرافدين ظهرت أهمية هذا الحيوان، كوسيلة للنقل، وحمل البضائع، بعد أن كان مجرد مصدر للصوف، واللحم، والحليب،

ولم يتحول البعير إلى مصدر قوة حقيقية للبدو، وعامل حاسم في صراعاتهم الحربية إلا بعد أن اكتمل تطوير النوع الملائم من الأشدة، وذلك لم يتم إلا منذ أقل من ٣٠٠٠ ثلاثة آلاف سنة. استئناس البعير في حد ذاته لا يكفي؛ ليجعل من البدو قوة ضاربة تهدد الفلاحين والحضر، وتسيطر على الطرق التجارية. كان لا بد لهم، إضافة إلى الإبل، من تطوير صناعة الأشدة، وأدوات الركوب. يرى Bulliet أن أول نوع من الأشدة تم اختراعه هو ما نسميه الآن 'الحداجه'، أو 'الهولاني' الذي ظهر أول ما ظهر في جنوب الجزيرة، وما يزال شائع الاستخدام هناك. ويمكن استخدام هذا النوع من الأشدة في النقل، والأغراض السلمية، لكنه لا يلائم الأغراض الحربية، مثل الشداد الذي طوره عرب الشمال في حقبة متأخرة. (Bulliet 1975: 87-110).

استئناس البعير، واختراع الشداد من المنجزات الحضارية التي ساهمت بها ثقافة البدو، وشكلت قفزة تكنولوجية لا يستهان بها في تاريخ الجنس البشري. وهذا في حد ذاته يغني للتدليل عى أنه من الخطأ معادلة البداوة بالبدائية، التي لا تمتلك الخبرات الواسعة، ولا المعارف التقنية، ولا القوة التخيلية التي تمكنها من الربط بين هذه الخبرات والمعارف للخروج بمنتج على هذا المستوى التقني الرفيع. ومن مكملات هذا المنجز الحضاري اكتشاف العلاقة التكاملية بين البعير والحصان. وقد لاقى هذا الاكتشاف نجاحا كبيرا بين عرب الصحراء، حتى أنه أصبح لا غنى للبدو عن الخيل في حروبهم وغاراتهم، وأصبحت الخيل مصدر قوة القبيلة، ورمز عزتها «الخيل عزٌّ للرجال وهيبة»، وصارت تقاس قوة القبيلة بعدد خيلها التي يسمونها «السبايا»؟ لأنها الأداة التي تمكنهم من السبي. استطاع البدو توظيف علاقة الاعتماد المتبادل بين البعير والحصان؛ ليجعلوا من الحصان بسرعته الفائقة مكملا للبعير بصبره اللامحدود، وقدرته على التحمل، وحمل الأثقال. الإبل جعلت من تربية الخيل في الصحراء، والاستفادة منها في الهجوم والدفاع أمرا ممكنا. بدون الخيل يصعب على البدوي الدفاع عن إبله، واستنقاذها من الغزاة. وبالمقابل تحصل

السابع قبل الميلاد استخدموا الإبل في أغراض النقل وفي الأعمال العسكرية. ومنذ ذلك التاريخ أصبح البدو من أهل الإبل المتمرسين بركوبها، يشكلون فرقا في جيوش الإمبراطوريات والممالك في ذلك الوقت، مثل الإمبراطورية الرومانية، والإمبراطورية الفارسية. ومما عزز من مكانة البعير في شمال الجزيرة ظهور مملكة الأنباط العربية، التي يمتد تاريخها من سنة ٣٠٠ ثلاثمائة قبل الميلاد حتى سنة ١٠٥ مائة وخمس بعد الميلاد، ومن بعد ذلك مملكة تدمر. وقد توثقت علاقة الأنباط والتدمريين بإخوانهم، وأبناء عمهم من البدو رعاة الإبل في الصحراء العربية الذين كانوا يستعينون بهم في نقل البضائع على إبلهم، وفي حراسة القوافل التجارية، مما فتح الباب، وأفسح المجال أمام أولئك البدو أخيرا لاحتكار وسائل النقل، والاستحواذ على الحركة التجارية، والحصول على الثروة التي مكنتهم من اقتناء السلاح، وأسباب القوة اللازمة بعد أن كانوا جماعات مستضعفة لا حول لها ولا قوة، تعيش على هامش الحياة الاقتصادية، والسياسية. ومع ازدياد فاعلية الإبل كوسيلة من وسائل الحرب بدأت تبرز أهمية البدو، ويشتد بأسهم وبدأ الحضر والفلاحون يستشعرون قوتهم، ويدركون خطرهم. وكانت مملكة الأنباط في أوج قوتها قادرة على كف أذى البدو، ومنعهم من الاعتداء على الحواضر والقرى الزراعية. ولكن بعد أن قضى الرومان على الأنباط، واحتلوا عاصمتهم البتراء عمت الفوضى جزيرة العرب، واحتد صراع القبائل البدوية فيما بينها وبين بعضها، وكذلك فيما بينها وبين الفلاحين، وصار البدو يفرضون الأتاوات على القبائل الضعيفة، وعلى الفلاحين، وعلى المسافرين، والقوافل التجارية التي تمر عبر ديارهم. وليس من المستبعد أن من أهم الدوافع وراء نشوء الغزو وأعمال السلب والنهب هو محاولة القبائل القوية احتكار وسائل النقل التجاري، الإبل، ومنع القبائل الأخرى من امتلاكها بأعداد تمكنهم من دخول المنافسة، وكذلك إجبار القوافل التجارية التي تمر عبر ديارهم من دفع 'الإيلاف'، أو 'الخاوة'، وإلا تعرضت للنهب والسلب.

ويقول أحدهم:

أبـدّيــهــا ولا ابــدّي عــلــيــهــا   سـوى الضـيـفـان فيْ عسـر الـلـيـالِ

وفي الغارات البعيدة لا تستطيع الخيل نقل راكبيها هذه المسافات الطويلة، كما أنها بخلاف الإبل، لا تستطيع الصبر عن الماء والغذاء لمدة طويلة خلال الصحاري المقفرة ومساحاتها الشاسعة. لذا يحتاج الغزو البعيد إلى إبل؛ لحمل الماء والحشيش أو الشعير للخيل، وهؤلاء يسمون «زماميل»، وإبل أخرى، «ركايب» أو «جيش»، يمتطيها الغزاة مستجنبين خيولهم التي لا يعتلون ظهورها إلا «حزّة الغاره». يقول ساجر الرفدي:

يـامـا حـلا المسـلاف بـاوّل ظـعـنـهـا   مسـتـجـنـبـيـن الخيـل يبرا لـهن خور

بعد امتلاكهم الخيل والإبل تمكن البدو من فرض سيطرتهم على الطرق التجارية مما ضمن لهم الحصول على الثروة التي مكنتهم من امتلاك أدوات الحرب والأسلحة الفتاكة، مثل السيف والرمح، بدلا من القوس، والسهام. وأصبحت الجزيرة معبأة بالإبل، والخيل، والسلاح، والرجال. واشتد الصراع بين البدو أنفسهم للسيطرة على طرق التجارة وبين الممالك الحضرية التي كانت تحاول فرض سلطتها وسيطرتها عليهم. وهكذا استجدت على الصحراء العربية ظروف استدعت تنظيما اجتماعيا، وسياسيا، يتجاوز مستوى تنظيم الجماعات البدائية، والجماعات الرعوية البسيطة، تنظيما يتناسب مع متطلبات الغزو، ومع أغراض الدفاع والهجوم. ولم يكن أمام البدو نموذج تنظيمي يحتذونه سوى النظام العائلي، ولا أيديولوجيا اجتماعية سوى أيديولوجيا قرابة الدم. ولذلك استعاروا مفاهيم القرابة ومفرداتها؛ ليبنوا منها تنظيما جديدا متطورا يتجاوز في حجمه وتركيبته التنظيم القرابي، ذلك هو التنظيم القبلي. ويشكل التنظيم القبلي قفزة حضارية في مجال التنظيم

الخيل على معظم غذائها من حليب النوق. يقول عمرو بن براقة:

غبرت خيلنا نقاسمها القو　　　ت ولم يبق حاصد المحل عودا
شتوة توسع الجمال لها الرسـ　　　ل ونسقي عيالنا تصريدا

ويقول جرير:

إنا كذاك لمثل ذاك نعدها　　　تسقى الحليب وتلبس الأجلالا

ويقول جرير أيضا:

نعشيها الغبوق على بنينا　　　ونطعمها المحيل على الصفار

ويقول كنعان الطيار:

مغذّاةٍ على حب الشعير　　　ودرّ خلاف طلقٍ ما يزادِ

ويقول مشعان بن هذال:

ياسعيد بدّوا بالغبوق الكحيله　　　قم بدّها بالبر قبل العيالِ
احلب لها الشقحا الشناح الطويله　　　لعيون بيضٍ نقّضن القذالِ

ويقول عبدالله بن هذال

مرجان كرّب سابقي في جلاله　　　واحلب لها من درّ ذودٍ خواوير

ويقول هادي المسيحير المعيضي العجمي:

قال ابن مرزوق الذي له حصانِ　　　من خيل نجدٍ طيّباتٍ عموقه
منايحه من جل ذودي ثمانِ　　　ما حن نذوق الا شرايد غبوقه

يشتركون في ملكيته، وحمايته من الأعداء. وبطبيعة الحال، فإن حجم الجماعة يحدد حجم ما تمتلكه من حلال، والذي ينبغي بدوره أن يكون حجما نموذجيا؛ لاستغلال المراعي الصحراوية على الشكل الأمثل، فهو ليس كبيرا بحيث يجور على المراعي ويؤدي إلى تدهورها، وليس صغيرا بحيث تبقى بعض المراعي بدون استغلال. وجماعة الخمسة هي الجماعة التي تعطي هذا الرقم النموذجي في الأفراد والحلال. أقرباء الرجل الذين يلتقون معه في الجد الخامس يسمون الخمسة. وأفراد الخمسة يشتركون في الملكية، ويتساوون في الدم، بمعنى أنه لو أراق أحدهم دم شخص آخر من جماعة أخرى فإن جميع أقرباء الضحية حتى الجد الخامس ملزمون بالثأر لدم قريبهم، وإن لم يدركوا الثأر من المعتدي نفسه بإمكانهم الاقتصاص من أي قريب له يجتمع معه في الجد الخامس. وإذا اضطر القاتل إلى ترك قبيلته، واللجوء إلى قبيلة أخرى فإن جميع أفراد خمسته عادة يرحلون معه. ونظام الخمسة نظام طبيعي حيث أنه امتداد لنظام العائلة، ويبدو أنه موغل في القدم، ومن المحتمل أنه كان النظام السائد بين البدو قبل استئناسهم البعير، حينما كانوا يقومون على رعي الأغنام، بل قد يكون موروثا من العصور الحجرية ومراحل الجمع والصيد.

القبيلة هي مجموعة من الخمسات التي توصلت إلى اتفاقية دفاع مشترك، مع استقلالية كل منها في تسيير شئون حياتها اليومية. في مجتمعاتنا المعاصرة نعدُّ مثل هذا الإجراء تحالفا، وندخله في نطاق السياسة، ونعطيه مصطلحا سياسيا، لكن المجتمع البدوي لا يفرق تفريقا حادا بين الاجتماعي والسياسي. ولذا يستخدمون مفردات العلاقات القرابية؛ للإشارة إلى العلاقات السياسية، ويصبح الحليف ابن عم. استخدم المتحالفون الأصليون مصطلح ابن عم للإشارة إلى بعضهم البعض؛ لأن هذا كان مصطلحا جاهزا، فاستعاروه للإشارة إلى أن التزامات الحلفاء واحدهم تجاه الآخر تشبه التزامات أبناء العم الذين ينتمون إلى النطفة نفسها. وهذا استخدام مجازي، شبيه باستعارة كلمة 'عم' التي تشير إلى العم الحقيقي؛

الاجتماعي والسياسي لا تقل في أهميتها عن استئناس البعير، واختراع الشداد في المجال التكنولوجي.

يشكل نظام القرابة الأساس الذي تقوم عليه جميع العلاقات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في المجتمعات البدائية البسيطة. الأشخاص الذين ينتسبون إلى الأب أو الجد نفسه يوحد بينهم هذا الانتساب في لحمة واحدة بحكم انحدارهم من النطفة نفسها التي يتشكل منها الدم الذي يجري في عروقهم، ويربط بينهم بصلة القربى. وعلى قرابة الدم يقوم مفهوم العائلة الذي يعد من المفاهيم البديهية وحقائق الحياة الأساسية التي يعيها الإنسان، وتشكل محددا من أهم محددات الطبيعة البشرية، وعنصرا من أهم عناصر الثقافة التي يتميز بها الجنس البشري، مثلها مثل اللغة، وانتصاب القامة، واستخدام الأدوات. والعائلة هي النواة التي يقوم عليها بناء المجتمع. ولتكوين تجمع أكبر من العائلة النووية بإمكان عدد من العائلات التي تلتقي في جد واحد أن تتحد مع بعضها البعض. ويتوقف حجم هذا التجمع على المسافة الفاصلة بين أفراد العوائل النووية التي يتكون منها التجمع، وبين الجد الذي يجمعهم. العائلات التي تجتمع في الجد الثالث أصغر بطبيعة الحال من تلك التي تجتمع في الجد الخامس، والتي تجتمع في السابع أكبر منهما، وهكذا إذا أردنا زيادة حجم التجمع ما علينا إلا أن نصعد إلى أعلى (أو ننزل إلى أسفل؟) في تعداد الجدود وبالعكس إذا أردنا تقليص حجم التجمع. وكلما صعدنا جدا واحدا في تعداد الجدود تضاعف حجم الجماعة. وتختلف نظم القرابة، وحجم العائلة، وتركيبة الجماعة من مجتمع إلى آخر وفق ما تقتضيه معطيات الإيكولوجيا، والتكنولوجيا، وأنماط الإنتاج في كل مجتمع. الجماعات الرعوية تتطلب حجما مثاليا يتوافق مع متطلبات الرعي، واستغلال موارد الصحراء من الماء والمرعى. فهي من جهة لا ينبغي أن تكون كبيرة الحجم لدرجة تشكل معها عائقا يحد من حرية الحركة والتنقل التي تتطلبها حياتهم، لكنها من جهة أخرى تكفي للنهوض بمهمة القيام على القطيع، الذي

العهود، ويقسمون على مناصرة بعضهم بعضا، ولذلك سموه حلفا، وكان المتحالفون في العصر الجاهلي يغمسون أيديهم في الطيب، أو الدم أثناء عقد الحلف، ويرددون «الدم الدم والهدم الهدم»، ولذلك سميت اليمين المغلظة غموسا. ومن الأحلاف المشهورة في الجاهلية حلف الفضول، وحلف المطيبين.

ولا يتعارض النظام القبلي مع نظام الخمسة، ولا يلغيه، ويستمر هذا النظام في أداء وظيفته في الظروف العادية، ووقت السلم كوسيلة لتنظيم حركة أفراد القبيلة داخل ديرتهم، واستغلالهم مواردها المائية والرعوية. ويشكل أفراد الخمسة بدنة متلاحمة وسمهم واحد ونخوتهم واحدة وغالبا ما تتحرك بيوتهم في الاتجاه نفسه وبالقرب من بعضها البعض على هيئة فريق أو نجع، يعتمد أفراده على بعضهم البعض في عمليات الرعي والدفاع، ومد يد العون السريع، والمساعدة العاجلة في أي أمر طارئ. هؤلاء هم بنو العم الحقيقيون الذين يشكلون عصبة، وهذه المفردة تشير إلى قوة تلاحمهم وتكاتفهم، كما لو كانوا معصوبين، ومربوطين في كتلة واحدة، ويسمونهم «لابة» إشارة إلى أنهم لقوة تلاحمهم يصعب اختراقهم، مثل ما يصعب اختراق صخور اللابة، وهي الحزن، هؤلاء هم «دنِيّة» الرجل وعزوته الذين يشد بهم ظهره، «عَصابة راسُه، لِحّ رَقِبْتُه».

ومع تقادم الزمن، وطول استخدام مصطلح ابن العم؛ للإشارة إلى الحلفاء الذين تتكون منهم القبيلة تأتي أجيال غالبيتها لا تدرك أن المصطلح استخدم أساسا بطريق المجاز، وتوهموا أنهم حقيقة أبناء عم، وأقرباء يلتقون في جد بعيد. وهكذا يتحول البناء القبلي من قرابة مجازية إلى أيديولوجيا قبلية تحتم على من ينتمون إليها التمسك بأي سبب من الأسباب، أو وسيلة من الوسائل، لإثبات قرابتهم مع بعضهم البعض. وتأتي الأسطورة والميثولوجيا؛ لسد الفجوات، وردم الثغرات والتناقضات التي تثقل الأيديولوجيا القبلية. يبدو النظام القبلي متسقا ومتماسكا طالما صدقنا هذه الأساطير، والحكايات الميثولوجية. ولكن حالما نزيل هذه الغشاوة،

ليخاطب بها العبد سيده، والشاب من هو أكبر منه سنا، مما يعني أن المتكلم يحترم المخاطب مثلما يحترم عمه، وهي بذلك، مرادفة لكلمة «سيّدي» العصرية. كذلك الزوجة تدعو زوجها ابن عم حتى ولو لم يكن كذلك ولكن على افتراض أن المرأة عادة تتزوج ابن عمها. ومثله استخدام المتكلم كلمة «ياخوي» للتخاطب مع أي شخص في سنه ومقامه أو كلمة «بْناخي» للإشارة إلى أي قريب له، حتى لو لم يكن ابن أخيه فعلا. ولتقريب المصطلح المستعار من دلالته الأصلية قد يعمد المتحالفون إلى محاكاة علاقة القربى كحقيقة بيولوجية محاكاة مجازية بأن ينحروا شاتا، ويتلقوا دمها الساخن في إناء يغمسون أيديهم فيه.

وتختلف الخمسة عن القبيلة في أن الخمسة حقيقة بيولوجية، أما القبيلة فهي نسق أيديولوجي قابل للتكيف والتحور، بما يتمشى مع الظروف الطارئة والمستجدة. لا يمكن لرجل غريب أن يدخل في خمسة ليست خمسته، وينتسب لهم؛ لأنه لو دخل معهم لشاركهم في مالهم ودمهم، وشاركوه في ماله ودمه، لأن ما تمتلكه الخمسة في العادة ملك مشاع لأفرادها. كما أن الجد الخامس للطرفين حقيقة معلومة يصعب التلاعب بها، أو قل: إن التلاعب بها ليس بسهولة التلاعب بالأجداد البعيدين الذين بدأت ذكراهم تحلق في عالم الأسطورة، وتحولوا من شخصيات تاريخية إلى عناصر أدبية ومواضيع شعرية. لكن بإمكان شخص غريب أن ينضم إلى قبيلة غير قبيلته، وينتسب إليها. وفي العصور الأخيرة يتم ذلك بأن يذبح الحليف شاتا، يسمونها شاة الحلف ويدعو لها أعيان القبيلة وشيوخها؛ ليكونوا شهودا على الحلف، ويقسم المتحالفون أنهم جماعة واحدة، وأن حليفهم 'يِدّي مدّاهم، ويجلي مجلاهم'، أي يؤدي مثل ما يؤدون من المغارم، ويجلي معهم لو اضطروا للجلاء عن ديارهم، أي أنه معهم على السراء والضراء. وهذا النوع من التحالف عادة لا يقتصر على فرد واحد، أو عائلة واحدة وإنما في الأغلب على مجموعة خمسة، لها رئيس تقع عليه مهمة القيام بمراسيم الحلف وطقوسه. وسموه حلفا لأن المتحالفين كانوا يأخذون على أنفسهم

أسطورة بأخرى تفسر الطريقة التي تغير بها الوضع، عما كان عليه في السابق، وتعطي تبريرا لهذا التغيير. إنها ممارسة لا تختلف عما نسميه في عصرنا الحاضر إعادة كتابة التاريخ، أو كتابته من وجهة نظر معينة، مع تحفظنا على استخدام كلمة 'كتابة' هنا؛ لأننا نتحدث عن تاريخ شفهي يروى ولا يدوّن.

قرابة الدم، إذاً، هي الأساس الأيديولوجي الذي ينبني عليه مفهوم القبيلة، ويحدد مكانة الفرد ويسير مجمل العلاقات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في المجتمع القبلي، مما يعطي هذه العلاقات أساسا أخلاقيا، وقوة معنوية، بدلا من كونها مجرد إجراءات نفعية، أساسها التعاقد الاجتماعي، كما هو الحال في المجتمع المدني. الأيديولوجيا القبلية، بما تفترضه من علاقة القربى بين أفراد القبيلة الواحدة، هي التي تغذي روح العصبية فيهم، وتمنحهم الثبات والبسالة في الدفاع عن بعضهم البعض. يعدّ أبناء القبيلة أنفسهم أخوة وأبناء عم ملزمين بحكم ما بينهم من علاقة القربى، حقيقية كانت أم تخيلية، بمد يد العون والمساعدة لبعضهم البعض وحماية حقوقهم والدفاع عن مصالحهم المشتركة، وهذا من باب صلة الرحم التي هي أمر طبيعي في البشر، كما يقول ابن خلدون. شعور المرء أنه يقاتل إلى جانب إخوانه وأبناء عمه يهبه الشجاعة والإقدام، لأنه من الواجب على الإنسان أن يبذل جهده في الدفاع عن لحمته، إخوانه وبني عمه. ويعزز من بسالته ثقته بأنهم يبادلونه الشعور نفسه وأنهم لن يتخلوا عنه، لعدوهم بسهولة. هذه هي العصبية التي يحدثنا عنها ابن خلدون في قوله: إن المدافعين «**لا يصدق دفاعهم وذيادهم إلا إذا كانوا عصبية وأهل نسب واحد، لأنهم بذلك تشتد شوكتهم، ويخشى جانبهم، إذ نعرة كل أحد على نسبه وعصبيته أهم، وما جعل الله في قلوب عباده من الشفقة والنعرة على ذوي أرحامهم وقربائهم موجودة في الطبائع البشرية، وبها يكون التعاضد والتناصر، وتعظم رهبة العدو لهم**». (ابن خلدون ١٩٨٨م، ١: ١٦٠). ويضيف ابن خلدون أن من صلة الرحم النعرة على ذوي القربى وأهل الأرحام أن ينالهم ضيم أو تصيبهم

وننظر إلى النظام القبلي بعين مجردة، وعقلية محايدة، فإنه يتداعى بسهولة، وتظهر تناقضاته بصورة صارخة. ومع ذلك فإن الأيديولوجيا القبلية من القوة بحيث يصعب انتزاعها من النفوس، على ما فيها من تناقضات، وأحداث خارقة للعادة.

والجد الخامس هو الحد الذي تقف عنده عادة قدرة الذاكرة الشفهية على التذكر ويصعب عليها تذكر ما بعد ذلك. وينبغي أن نضيف أنه لا يفيد الرجل كثيرا أن يتذكر أسماء أجداده فقط، إن لم يعرف أيضا تاريخهم وأفعالهم، وكذلك أسماء أعمامه البعيدين، والقريبين، وأفعالهم. وهذا مما يثقل على الذاكرة الشفهية، ويجعل من الصعب عليها أن تتخطى الجد الخامس من حيث البعد الزمني، ومن حيث كم المعلومات التاريخية التي ينبغي استيعابها، عدا من لهم اهتمام خاص وموهبة فذة في هذا الموضوع. ولا شك أنه كلما تعدينا الجد الخامس، وابتعدنا عنه أصبح التذكر صعبا، وضعف الشعور بالقرابة، وخفت حدة العصبية. وكثيرا ما نلاحظ أنه بعد الجد الخامس تبدأ الاختلافات الواضحة بين الرواة في سلسلة أسماء الجدود. وليست محدودية الذاكرة المسئول الوحيد عن هذا الاختلاف، بل لا يستبعد أحيانا أن يكون الاختلاف مرده إلى اختلاف المصالح، وتضارب الأهواء، ومحاولة كل طرف من أطراف هذه الاختلافات تبني التسلسل الذي يخدم أهدافه. واختلافات التسلسل أحيانا تعكس التحولات التي طرأت على القبيلة، إما نتيجة نقض أحلاف قديمة، والدخول في تحالفات جديدة، أو انتقال الشيخة من بيت إلى بيت، أو من فرع في القبيلة إلى فرع آخر. وغالبا ما تتولد عن اختلافات التسلسل أساطير متضاربة حول نشأة القبيلة، وتاريخ أجدادها. وهناك دائما داخل المجتمع القبلي نفسه نخبة واعية لحقيقة النسق، ومدركة لمواطن الضعف في الأيديولوجيا القبلية، مما يجعلها قادرة على المناورات البارعة داخل هذا النسق، أو إعادة تشكيله. يدرك هؤلاء أن العلاقة القبلية، وإن اتخذت مظهر العلاقة القرابية، في حقيقتها علاقة سياسية يمكن توظيفها لتحقيق أهداف سياسية. وما عليهم في بعض الأحيان إلا أن يستبدلوا

ويؤكد الشيخ محمد بن هادي بن قرمله على أن جنوده من بني عمه وليسوا أجراء ومرتزقه في قوله:

لي لابـة مـا جـمّـعـوا بـالـعـلايـف　　　من نسل قحطانٍ وتعزى على هود

وفي الحروب التي جرت بين حائل وعنيزة نجد عبيد بن رشيد يفتخر في قصائده التي وجهها إلى أمير عنيزة ابن سليم بأن الرجال الذين يحاربون معه من بني عمه، بحكم أن إمارة الرشيد أساسها قبلي، ويعير ابن سليم بأن جنوده جموع ملفقة من الجزارين والطباخين، على أساس أن إمارة ابن سليم أساسها مدني. ولخضير الصعيليك قصيدة قالها أمام عبدالعزيز بن متعب الرشيد -وكان مجلسه مكتظاً بشيوخ قبيلة مطير- يحضه في أبياتها الأخيرة على ألاّ يحالف الأجناب، وأن يضع ثقته فقط في شمر؛ لأنهم «بِدّه عصب جده»:

افطَن لْشمّر مِثِل زمل الصحانِ　　　تقضي بهم الحاجه بليّا خساره
بِدّك عَصَب جدّك عن الامتحان　　　لى من صدقان الاجانيب باره
مـطيريا منّه بك الفَتْق بان　　　كالسلك بالابره غدوا لك سعاره

النظام القبلي، بحكم أنه مؤسس مجازا على نظام القرابة، يقود إلى حدة أيديولوجيا النسب عند البدو، بينما تخف عند الحضر والفلاحين المستقرين؛ لأن طبيعتهم المستقرة، وارتباطهم بالأرض، يفرض عليهم تنظيما اجتماعيا وسياسيا يختلف في أساسه عن البدو الرحل. ومن غير المستبعد أن أساس الطبقة الاجتماعية التي لا ينتمي أفرادها إلى قبائل معروفة، والتي يطلق عليها العامة في الجزيرة العربية مسمى «خضيريه» وأسماء أخرى، لا داعي لتعدادها، هم من سكان الجزيرة الموغلين في القدم، والذين انتقلوا من الأطوار البدائية إلى طور الزراعة مباشرة، دون المرور بحياة البداوة التي تتطلب تنظيما قرابيا وانتماء قبليا.

هلكة؛ لأن القريب يجد في نفسه غضاضة من ظلم قريبه، أو العداء على من هو منسوب إليه بوجه (١٩٨٨م، ١: ١٦٠-١٦١). وكلما قويت عصبية الجماعة واستبسلوا في الدفاع عن بعضهم البعض هاب الناس جانبهم، ويصبح الانتساب إلى هذه الجماعة مصدر فخر وعزة لأفرادها. وفي الأزمات والحروب التي يلعب فيها الشعر دورا تعبويا، وتحريضيا، نجد الشاعر الفارس يكرر التأكيد على أنه لولا دعم أبناء عمه، «لابته، ربعه، دِنِيّته»، من أبناء القبيلة لما استطاع أن يفعل شيئا لوحده، ويؤكد القرابة وعلاقة الدم بينه وبينهم، ويعزوا سر شجاعتهم القتالية إلى نقاء دمهم وعدم وجود دم أجنبي بينهم. إنها شجاعة جماعية، والتزام مشترك بين من يعدون أنفسهم نتاج نطفة واحدة، وسلالة جد واحد. يقول الشيخ راكان بن حثلين:

جينا نْقَدّي لابةٍ ما بها اجناب — من صلب يام سالمين الوهومِ
يامية قِدْهم على الحرب دِرّاب — سقم الحريب اللي لراسه يزومِ

ويقول الشيخ دخيل بن قويد:

ناخذ على خيل المعادين مشواح — لعيون من تزهى العشارق خدوده
مع لابةٍ نكسب بهم عز وافراح — أولاد زايد سعد من هم عضوده
عادات ربعي باللقا كسب الامداح — ياسعد من هم بالحرايب جنوده
ربعي نهار الهوش يهدون الارواح — وقولٍ بلا فعلٍ يْفَشل ردوده

ويقول الفارس خلف الأذن يفتخر بشجاعته ويشيد بجماعته من آل مرعض من الشعلان:

بالكف من صنع الهنادي قِضيّه — عليه من دم المخالف تِقِل دِبْس
أجي مع اوّل سربةٍ مِرْعضيّة — واصير بنحور النشاما لهم حبس
قدّام ربعٍ كل ابوهم دِنِيّه — ألكد ملاكيدٍ لفارس بني عبس



اصطلاحهم والعرف الدارج بينهم إلى بدو، وهم رعاة الإبل الذين يعيشون حياة الحل والترحال، وحضر، وهم الفلاحون المستقرون في قراهم الزراعية ممن يسكنون بيوت الطين ومن يستعملون الفلح من الغراسة والزراعة. الطرف البدوي في النموذج الخلدوني ينقسم في النموذج المحلي إلى بدو وحضر. لذلك تخف حدة التضادية الثقافية بين البدو والحضر في هذا النموذج، وتتقلص المسافة الفاصلة بينهما، وتصبح أقرب من المسافة الفاصلة بين البدو والحضر في النموذج الخلدوني. وهكذا تختلف نوعا ما دلالة كل من البدو والحضر في النموذج المحلي عنها في النموذج الخلدوني؛ كما يختلف النموذج المحلي عن النموذج الخلدوني في قِصر المسافة الثقافية بين البدو والحضر، وفي أنه لا ينظر إلى هذه الثنائية من منظور تطوري تعاقبي «دياكروني» وإنما من منظور بنائي تقابلي «سنكروني». ثنائية البداوة والحضارة في النموذج المحلي لا ترتكز على التفاضلية، أو التضادية، أو الصراع في علاقة البدو والحضر بقدر ما ترتكز على العلاقة الوظيفية التناظرية «السيمترية» التي تربط بينهما، والتي تقوم على تبادل الخدمات والمصالح والسلع. من هذا المنظور البنائي الوظيفي يمكن وصف البداوة والحضارة لا على أنهما مرحلتان ثقافيتان متعاقبتان على سلم التطور الحضاري إحداهما تسبق الأخرى، بل على أنهما وسيلتان مختلفتان لكن متكاملتان ومترابطتان للتكيف مع البيئة الصحراوية. إنهما وجهان لعملة ثقافية واحدة، أو طرفان متقابلان ومتوازيان في معادلة اقتصادية واجتماعية وسياسية واحدة، كل منهما يرتكز على قاعدة إنتاجية وتكنولوجية تختلف عن الأخرى، تبعا لما تمليه معطيات الإيكولوجيا التي تحدد مصادر العيش وطرق كسبه. ما بين الثقافة البدوية والثقافة الحضرية في النموذج المحلي من اختلاف، وما يشوب علاقتهما من توتر منشؤه اختلاف المناطق الإيكولوجية التي يستغلها كل منهما؛ ليستخلص منها موارد رزقه، ومن ثم اختلاف الأدوات والأساليب اللازمة؛ لاستخراج هذه الموارد. منذ وجد الفلاحون والرعاة

تتجلى خصوصية التنظيم السياسي في المجتمع القبلي بمقارنته مع التنظيم السياسي في المجتمع الحضري. الأول أساسه قرابة النسب والانتماء إلى نطفة واحدة، بينما الثاني أساسه قرابة الجوار والانتماء إلى مكان واحد، تربة واحدة. الفرق بين شيخ القبيلة وأمير القرية أو المدينة لا يقتصر على مسمى اللقب (أحدهما شيخ والآخر أمير)، وإنما على الأسس الشرعية التي يستمد كل منهما سلطته والآليات المتاحة له؛ لفرض هذه السلطة. يستمد شيخ القبيلة سلطته من أفرادها بحكم القرابة التي تربطه بهم. واللقب «شيخ» لا يوحي بسلطة استبدادية، وإنما زعامة تقليدية يتبرّك بها الناس، ويتبعونها طوعا، لا كراهية بما وقر في نفوسهم لها من الوقار والتجلّة، دون أن توجد وسائل ضغط أو ضبط رسمية؛ لممارسة هذا النوع من السلطة وفرضها على الغير. والشيخ لا يحتاج إلى قوة بوليسية لفرض إرادته؛ لأنه لا يفرضها على أحد، بل الناس هم الذين يقصدونه، ويتبعونه لحاجتهم إلى رأيه وكرمه وشجاعته وغير ذلك من الخصال التي تميزه من الكافة. والشيخ لا يمارس القهر على أبناء قبيلته؛ لأنه «**محتاج إليهم غالبا للعصبية التي بها المدافعة، فكان مضطرا إلى إحسان مِلْكَتهم وترك مراغمتهم، لئلا يختل عليه شأن عصبيته، فيكون فيها هلاكه وهلاكهم**». (ابن خلدون ١٩٨٨م، ١: ١٨٩-١٩٠). أما الأمير فإن لقبه يوحي بأنه الآمر الناهي الذي يفرض أوامره فرضا، وغالبا ما يكون تحت إمرته عدد من الأرقاء والأجراء؛ لحمايته وليرهب بهم من يناوؤونه، ويستعملهم في فرض سلطته؛ لأن حكمه، كما يقول ابن خلدون، يقوم على القهر والسطوة والإخافة.

الغرس والذود: النموذج المحلي

عرب الجزيرة الذين يدمجهم أهل الشمال، وكذلك النموذج الخلدوني تحت مسمى البدو يتمايزون فيما بينهم على المستوى المحلي، ويقسمون أنفسهم حسب

وقال شاعر آخر:

حمام يلعي بالبساتين   يلعب طرب والهم ما جاه
هو معجبه حضرٍ مقيمين   هل القصور اللي مْبَنّاه
أو معجبه بدوٍ مْقَفّين   يتلون بَرّاقٍ نِثَر ماه

وقد يرسم الشاعر مشهدين متتاليين، أحدهما مستقطع من حياة الحاضرة، والآخر من حياة البادية، كما في قول عبيد بن هويدي الدوسري:

ياتل قلبي تل شمشول الاسراق   مَعَ دعاجينٍ سَروا حايفينه
غَدوا لهم مع سومة الصبح بِنْياق   وْتَنَحّروا ضِلعٍ زمى زابنينه
أو تل حبل السانيه عِقْب الاعلاق   سوّاقها ناسٍ مناطيق دينه
لى جت مع السندا فلا هيب تنساق   لا شك يبغى يهينها الله يهينه

ومما يؤكد حضور ثنائية البداوة والحضارة كحقيقة ذهنية في ثقافة أهل الجزيرة، هو ما يحمله بدوها وحضرها كل منهما تجاه الآخر من مشاعر غامضة تتراوح بين الإعجاب والازدراء، ومن صور نمطية متضادة تجمع بين الخساسة والنبل. النزعة الحربية التي تلون شخصية البدوي، وتصبغ قيمه ورؤيته في الحياة بصبغة أرستقراطية، تجعله يستنكف الفلاحة، ويزدري الأعمال اليدوية والحرف والصناعات التي لا تليق بالنبلاء والفرسان. ويأنف البدو من سكنى القرى، ويشمئزون من الروائح الكريهة المنبعثة من مجاري البيوت وأسمدة الحقول. يحتقر البدو حياة الحضر ويعيرونهم بأنهم يأكلون لحم الدجاج، بدلا من صيد البر، ويشربون حليب البقر 'أو العوف'، بدلا من حليب النوق 'الخلفات'. والقصص والأشعار التي تروى عن ازدراء البدو للحضر وأنفتهم من سكنى القرى كثيرة، منها: قصة ميسون بنت بحدل مع معاوية بن أبي سفيان، وهي قصة مشهورة. ومثله قول بخوت

والصراع بينهما على أشده في منافسة حادة على موارد البيئة الصحراوية الشحيحة. صراع البداوة والحضارة صراع قديم يعود، كما تحدثنا الأسطورة، إلى أيام قابيل وهابيل، إنه نتيجة طبيعية لهذه الثنائية، ومكون أساسي من مكوناتها. لكنه في النموذج المحلي ليس صراعا بين جماعات همجية بربرية بدائية وبين أمم راقية متحضرة. إنه، وإن اتخذ طبيعة الصراع الثقافي والسياسي، في حقيقته صراع إيكولوجي بين مجموعتين تكادان تكونان متعادلتين، ومتساويتين تقنيا وحضاريا.

يتضح لنا التمايز الذي يحمله أهل الجزيرة العربية في أذهانهم بين البدو والحضر من خلال الاطلاع على أدبهم وشعرهم، الجاهلي والنبطي. البداوة والحضارة، كما يصورهما هذا الأدب، هما النمطان النموذجيان للحياة اللذان يحتلان بؤرة الشعور لدى الإنسان في الجزيرة العربية، وهما القطبان الأساسيان اللذان يحدان رؤيته، وتتذبذب بينهما مشاعره وأفكاره. وكثيراً ما يرد ذكر الحضر والبدو مقترنين ببعضهما في الشعر النبطي. وقد استطاع بعض الشعراء أن يختزل هذا الموضوع، ويحوله إلى إشارة عابرة أو جزئية فنية صغيرة نستشف منها حضورا ذهنيا دائما لهذه الثنائية في الضمير الجمعي، كما يعكسه المخيال الشعري. يقول عبدالله بن رشيد من قصيدة له مشيرا إلى أن البدو والحضر لكل منهما أسلوب حياة يختلف عن الآخر:

**الحيضري ما يستوي غير ببلاد		والبيدوي ما يستوي له تحضريه**

وهذه أبيات من قصيدة يتضرع فيها أحد الشعراء إلى الله، ويرجوه أن يجمعه بعشيره، مشبها رجاءه برجاء فلاح ركّب محالته، ومد رشاءه وبدأ يزرع، أو برجاء بدوي يهيم في البراري بحثا عن الماء والمرعى:

**أرجيه رجوا واحدٍ زَرّاع		صَدّر محاحيله وْمَدّ رْشِيّه**
**وارجيه رجوا البدو للمرباع		وارجيه لو عِقْب اربعٍ حُولِيّه**

وينتهي الأمر بأن يتزوج بداح من عشيقته لكن حياة الحضر لم ترق لها فقالت قصيدة، منها:

واشيب عيني من قعودي بقريه … ومن بيقران ربْطها في حلوقها
هنيّ بنات البدو يرعن بقفره … ريح الخزامى والنفل في غَبوقها

وهذا شاعر مطير حنيف بن سعيدان يعبر في الأبيات التالية عن حسرته؛ لتحول الدويش من حياة البداوة إلى حياة التحضر، بعد ما استقر في هجرة الارطاوية:

واشيخنا وان شافت النار ناره … لى من كلٍّ حَطّ عطفه ومسيوق
كم واحدٍ ينوي وفيصل دماره … على النقا ما فيه سرقٍ ولا بوق
واليوم فيصل ساعْيٍ بالتجاره … صكّوا عليه الحضر يمشي مع السوق
ميراقمحي ياسابقه كل غاره … وذودٍ يبي مع طيحة الوسم زملوق

وقد عبر الجربا في الأبيات التالية عن معارضته الدولة السعودية الأولى، والدعوة السلفية التي تتبناها؛ لأن متطلباتها تتعارض مع متطلبات البداوة:

ونّيت ونّة من شلِع مِنْه لِه ضرس … أو ونّة اللي غادي له بضاعه
من شوفتي للذيب يجلس على الدرس … من عقب فرسه صار قلبه رعاعه
الدين يصلح للذي مهنته غرس … راعي قليبٍ دبّر الحب صاعه
والا غلامٍ طمن الكف للمرس … يعطي لطلاب الجنايا رتاعه
ياهل مشاويل الرمك رايكم عمس … مير اجلبوها وارخصوا بالمباعه
لى صار ما طارى المغازي لها رمس … وقلايعٍ ناتي بها كل ساعه

ولقد بلغت حدة التوتر بين البدو والحضر ذروتها حينما تفاقمت حركة الإخوان قبل القضاء عليها في معركة السبلة. وفي القصائد والعرضات التي قالوها للإشادة بانتصار الملك عبدالعزيز في معركة السبلة، استغل شعراء الحضر هزيمة الإخوان

المرية لما تركت البداوة واستقرت قرب إحدى مدن المنطقة الشرقية: وجودي على بيت الشعر عقب بيت الطين// وجودي على شوف المغاتير منثرّه. وقول إحدى بنات العجمان لما زوجها أهلها من رجل حضري:

ما لي بدارينٍ ولا بالقطيفِ ... ولا بذا الحله ولا من دَهَلها
شفّي على وضحاً حْباله تِهيفي ... أسبق من اللي عَلّقوا في دِقَلها
وْلَقْط الزبيدي من ترابٍ نظيفِ ... في قفرةٍ يعجبك ريحة نفلها

وهذا حسن بن سرحان، شيخ مشايخ قبيلة بني هلال، يفتخر بأنه ليس حضريا وإنما بدوي يتتبع مواطن الكلأ لإبله، ويدفع عنها الأعداء وذلك في قوله:

أنا حسن ما ني ولد حيضريّه ... ولا زهْمَلَتْني عند بيبان دوره
دِرْني وتلقاني ورا شمّخ الذرى ... أضرب بعيدان القنا من يِدوره

ومن الأمثلة على ازدراء البدو للحضر حكاية بداح العنقري الذي كان يركب فرسه ويذهب إلى منازل بدو كانوا قاطنين بالقرب من ثرمداء؛ ليستعرض فروسيته أمام إحدى الفتيات التي أعجبه جمالها، لكن الفتاة لم تأبه به وقالت لأحد النسوة التي كانت تحاول أن توجه نظرها إليه «خيّال القْرى زين تصفيح»، أي أن خيال القرية يجيد الاستعراض، لكنه لا يجيد الكر والفر. وفي صبيحة أحد الأيام أغارت خيل قبيلة الفضول على القطين، واستاقوا إبلهم، ولم يستطيعوا فكها حتى كر العنقري على فرسه واستنقذ الإبل. وفي هذه المناسبة قال قصيدته المشهورة، ومنها:

الله لَحَد ياما غزينا وجينا ... وياما رِكِبنا حاميات المشاويح
وياما تعاطت بالهنادي يدينا ... وياما تِقاسمنا حلال المصاليح
وراك تزهد ياريش العين فينا ... تقول خيّال القْرى زين تصفيح
ترى الظفر ما هوب للطاعنينا ... قَسْمٍ وهو بين الوجيه المفاليح
البدو واللي بالقْرى نازلينا ... كِلٍّ عطاه الله من هَبّة الريح

ما شفت سعدونٍ سنة هجمة الروم ... لولا نْياقه ما سعت له بْخيره
أرسل على الذفرات من كنّسٍ كوم ... وشالوا على حيلٍ سْمانٍ ظِهيره
أقفى كما طيرٍ كفخ يدرج الحوم ... من فوق نوقٍ عينٍ خمسٍ مسيره

ويقول ابن عيسان الثبيتي، يمدح الإبل، ويذم الغنم، ويقول في البيت الأخير: إن الإبل، رمز حرية البدو، واستقلاليتم، هي التي تحملهم عبر المفازات، والمظامي إلى جوف الصحراء حيث لا تستطيع يد أي حاكم أن تصل إليهم:

يالله من حرش العراقيب يالله ... وابوي ما اعجل وردها والصدير
ما هيب من صفر العيون المهبّاه ... اللي عليها يَزِرْبون الحضير
دايم وراعيها تكالح ثناياه ... يخاف من سبعٍ عليها يغير
هي النِّفَذ لى ما عطوا درب مظماه ... والا من الحاكم خَبَطْهم نذيرُ

إضافة إلى ما يحمله كل منهما تجاه الآخر من مشاعر متضادة، وصور نمطية يتجلى تمايز البدو، والحضر في الرموز التي يتخذها كل منهما كمحددات لهويته. فالبدو، في النموذج الخلدوني، هم أهل الوبر، أي: بيوت الشعر المتنقلة، والحضر هم أهل المدر، أي: بيوت الطين الثابتة. أما في النموذج المحلي فإن رمز البداوة ومصدر عزة البدوي هي الإبل، بما تمثله من حركية، وتنقل، واستقلال عن سلطة أي حاكم أو دولة. أما رمز الحضارة الزراعية، ومصدر عزة الحضري فهي النخلة، بما تمثله من استقرار، وثبات، ورسوخ، واستمرارية في العطاء. هذان الرمزان المحليان، الذود والغرس، يختزلان الفروق بين البداوة، والحضارة في النموذج المحلي، ويحصرأنها في التخصص الإنتاجي الذي يتمثل إما برعي الإبل، أو غرس النخيل. هنا يتحول الفرق بين البداوة، والحضارة إلى مجرد اختلاف في وسائل الإنتاج، وإلى شكل من أشكال التخصص، وتوزيع العمل، فهناك أعمال تتطلب الاستقرار، وهناك أعمال تتطلب الترحال.

للتشفي من البدو والسخرية بهم. وقبل هؤلاء جميعا سبق وأن عبر حميدان الشويعر عن نظرة الحضري إلى البدوي في قوله:

البدوي إن عطيته تسلّط عليك　　　قال ذا خايفٍ ميربالك عطاه
إن ولى ظالمٍ مفسدٍ للكمام　　　وان ظْلِم زان طبعه وساق الزكاه
مثل كلبٍ الى رِمِي فهرٍ يروح　　　وان رْمِي له بْعظمٍ تبع من رماه
حاكمٍ ياكلونه ومنهم يخاف　　　من رخاميّته ماهنينٍ ثواه
وحاكمٍ هو دواهم بفعلٍ يشاف　　　كلما خالفوا لحق فيهم مناه
كل يومٍ عليهم صباحٍ شرير　　　غير ذبح اللحى عزل بوشٍ وشاه

وهناك أبيات مشهورة لبديوي الوقداني في هذا المعنى منها قوله:

البدو ياباغٍ من البدو ثابه　　　البدو لو شافت معك شي تنهبك
لى جو على العيشه سواة الذيابه　　　عَدّت مخالبهم عن الزاد مخلبك
احذر تِطَرّف ياخذونك نهابه　　　والا تخاويهم يحتّون مزهبك
كِبْ البدو ياجعلهم للذهابه　　　حيث ان مذاهبهم تخالف مذاهبكُ

على الرغم مما تتسم به حياة البدو عموما من قسوة وشظف وضنك، مقارنة بحياة الحضر، فإن البدوي يجد العزاء فيما تمنحه له إبله من حرية واستقلالية وقدرة على الحركة، مما لا يتوافر للفلاحين المستقرين. وهذا ما قصد إليه أحد عبيد عقاب بن عجل في قصيدة قالها، يلوم عمه؛ لسماعه مشورة من زين له بيع الإبل والاستقرار وفلاحة الأرض، ويذكر الشاعر عمه بما حدث للشيخ سعدون الذي استطاع بفضل إبله أن يتحاشى هجمات الدولة العثمانية التي رفض الخضوع لها:

ياعقاب عقب البل خرابيط وعْلوم　　　يابو جهز لا تْعيرفكرك لغيرك
إمّا انت والا عافتٍ خلّوا الدوم　　　واتبع هوى ''العليا'' و''لعبه'' و''ظيره''

عن الفلاحة «وهي من أسباب معايش العرب العامة، لا سيما سكنة اليمن، والبحرين، وعمان، وهجر، وغالب بلاد نجد، فسكنة هذه البلاد كلها غالب معايشهم من الحرث والغرس، ولهم في غرس النخيل اهتمام وأي اهتمام! وما ورد عنهم في شأنه كلام طويل، ومعرفتهم بشئونه، كمعرفتهم بالخيل»· (الألوسي د. ت. ٣: ٤١٧). والمفاضلة بين الإبل، والنخيل موضوع قديم حيث نجد في كتاب ذيل الأمالي والنوادر لأبي علي بن إسماعيل بن القاسم القالي البغدادي ما نصه:

قال أبو علي: وحدثنا أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد قال حدثنا أبو حاتم عن الأصمعي عن أبي عمرو بن العلاء قال: لقيت أعرابيا بمكة، فقلت له: ممن أنت؟ قال: أسديّ، قلت: ومن أيهم؟ قال: نهدي، قلت: من أي البلاد؟ قال: من عمان، قلت: فأنى لك هذه الفصاحة؟ قال: إنا سكنا قطرا لا نسمع فيه ناجخة التيار، قلت: صف لي أرضك، قال: سيف أفيح، وفضاء صحصح، وجبل صردح، ورمل أصبح؛ قلت: فما مالك؟ قال: النخل، قلت: فأين أنت عن الإبل؟ قال: إن النخل حملها غذاء، وسعفها ضياء، وجذعها بناء، وكربها صلاء، وليفها رشاء، وخوصها وعاء، وقروها إناء. (بغدادي ١٩٨٠:١٦).

وقد أمدني الباحث الهولندي مارسيل كوربورسهوك ببعض النصوص من الشعر النبطي موضوعها المفاضلة بين امتلاك الإبل، وامتلاك النخيل. من هذه النصوص محاورة بين أخوين، بدوي، وحضري. قال البدوي أبياتا، منها هذا البيت الذي يمتدح فيه أحد إبله بغزارة اللبن:

لي فاطر حدبا القرا مسميّه　　　　يرويك من قبل العَطيف وْشالها

فأجابه أخوه الحضري بقصيدة، منها هذه الأبيات التي يؤكد فيها أن النخل أفضل؛ لأنها توفر ظلالا باردا يقضي فيه وقت القيلولة، ويشبه النخل بقوام الفتيات اللاتي خضبن أيديهن بالحناء. ويحذر أخاه البدوي من لص يفك عقال ناقته

منذ فجر التاريخ وحضر الجزيرة العربية يشتغلون بحراثة الأرض وزراعتها. تنتشر القرى الزراعية على سفوح الجبال حيث تتجمع مياه الأمطار المنحدرة من الأعالي، كما هي الحال بالنسبة لجبال طويق، وجبال أجا وسلمى، وعلى جنبات الوديان الكبيرة، مثل: وادي فاطمة، ووادي حنيفة، ووادي الدواسر، ووادي الرمة، وغيرها.

يجرف الوادي في جريانه التربة الخصبة فيودعها على ضفتيه، كما تنساب مياهه إلى أسفل من خلال التربة والصخور المسامية؛ لتتجمع تحت سطح الأرض في مصائد صخرية، أو غرينية. ويحفر الفلاحون آبارا عميقة للوصول إلى الماء الذي يجذبونه لري زراعتهم بواسطة السواني. إلا أن مناخ الصحراء بجفافه وحرارته يجعل من الزراعة عملا شاقا، ومكلفا، ومردوده ضئيل. قسوة المناخ، وشح المياه، وبساطة التكنولوجيا والاعتماد كلية على الطاقة الحيوانية، والبشرية، تقوم عوائق تحد من حجم الفلاحة، وتحول دون زراعة مساحات كبيرة. إنتاج المساحات الصغيرة المزروعة لا يكاد يكفي حاجة الإنسان، وليس هناك فائض طاقة لإنتاج غذاء حيواني. الفلاح سيضطر إلى أن ينتج بنفسه وفي مزرعته علف الحيوانات التي يقتنيها؛ لذا يقتصر جهده في تربية الحيوانات على الحد الأدنى، والضروري الذي يحتاجه في أعمال المزرعة من إبل للسواني، إلى حمار للنقل والمواصلات، إلى بقرة، أو اثنتين للحصول على الزبد، والحليب ومشتقاته. يكرس الفلاحون جهدهم لإنتاج ما يحتاجه الإنسان من غذاء نباتي، ومنتجات زراعية، بينما تترك للبدو مهمة الإنتاج الحيواني من أغنام، وإبل، وخيول.

وقد ساهم استئناس النخلة منذ حوالي ٨,٠٠٠ ثمانية آلاف سنة إلى انتشار الزراعة في المناطق الجافة؛ لأن عروق النخلة تضرب بعيدا في أعماق التربة لتحصل على الرطوبة اللازمة. ومن المؤكد أن اهتمام العرب بالنخلة موغل في القدم حيث تم استئناسها قبل البعير بما لا يقل عن ٤٠٠٠ أربعة آلاف سنة. يقول الألوسي في حديثه

ياما حلى البل يوم تِكْهِب عِرْفَه ... لى سنّدت قعسٍ من المرباع
ياما حلى البل يوم يكها مارد ... سرفاتها تغشم على القرّاع
يِرِدّ ذي ويْهِد كل صْخيفه ... وتلقى لها من حوضها فرّاع
أويّها لولا حلولٍ شِفتها ... تجعل حلال البدو منه اقطاع
أويّها لولا الهيام وشايه ... وْصيحة غْصيرٍ ما لها فَزّاع
يمسي وراعيها بكبده كَيّه ... ويصبح بها متبجّح الطمّاع
من كان يبغى البل يشري سابق ... قبٍّ تعالج صرفة المصراع
يا حظ من هو له فسيلٍ ناعم ... إلى غلى بْباب التجار الصاع
فْلانيب ذالّ ان الركاب تخزّها ... ولا تضيع لى اخطا بهن الراعي
أمّا الغينا في السنين المريفه ... الراسخات الناعمات القاع
ياطول ما نزعب بها طول الدهر ... لين اشترينا البل من بيّاع

ونشب خلاف بين جماعة ابن حصن، وهو من الدواسر الأقدمين، منهم من يقول إنَّ الإبل أطيب، ومنهم من يقول: إنَّ النخل أطيب، فرد عليهم ابن حصن مفضلا النخيل، ومؤكدا أنها بخلاف الإبل ليست لقمة سائغة للغزاة. ثم يستطرد في آخر القصيدة؛ ليصف المشاق التي يتعرض لها صاحب الإبل في سقيها، ورعيها، ويبين المخاطر التي يواجهها للدفاع عنها ضد الغزاة:

دايرت انا الناس الى كلٍّ له اجناس ... ولكل نفسٍ هوى وشفوفها معها
كلٍ هوى باله وانا هوى بالي ... غينا وربّي من السيّات يمنعها
هدب الجرايد وحملٍ دايمٍ زايد ... وعبّابة العرق جدولها مشارعها
يازين لى جيت اناها في طرف يومٍ ... لكن وصف الصفا صيفة مصنّعها
صفر الكرب كنها بالورس مطليه ... كنك بزوليّة التاجر مقوبعها
بنّة لقاحه الى حوّل ملقّحها ... بنّة زبادٍ ومسكٍ عند بايعها
شبّهت اناها الى حوّل معدّلها ... محّالةٍ زيّن الصراف صانعها
ما دارها سرد خيلٍ في دهف ليل ... ولا زَلْوَعَتْها السبايا من مراتِعْها

ويسرقها في ليلة ظلماء لا يظهر فيها قمر:

قال العياضي الذي له غَرْسه حدب الجريد مقيّلِه بظْلالها
ياما حلا دَقْلاتها في وسطها مثل الصبايا خِضّب الحنا لها
حاذِر على فاطرك حايف ليله لى غابت القمرا يفك عْقالها

ورفع البدوي، والحضري قضيتهما إلى أبيهما ليحكم بينهما، فأنشد الأب قصيدة، منها الأبيات التالية التي يوضح فيها الاعتماد المتبادل بين النخل، والإبل، وأن لا غنى لأحدهما عن الآخر. فالنخل تعتمد على الإبل في جذب الماء من الآبار لريها، كما أن الغرب يصنع من جلد البعير، وكذلك السريح يقد منه. ويقول: إنه بدون الإبل يستحيل السفر، وتستحيل الزراعة. لكن الأب يستدرك في البيت الثاني عشر؛ ليبين أن الإبل عرضة للنهب، وللهلاك السريع في سنين الجدب الحلول، وامتلاك الإبل يتطلب امتلاك الخيل التي تعد من أهم وسائل الدفاع عنها، وحمايتها من الغزاة. ويعود الأب ليؤكد أن سنين الجدب لو قضت على الإبل فلن تقضي على النخل الراسخة عروقها في أعماق التربة حيث تجد الماء، وتقاوم الجفاف، وتستمر في العطاء. كما يختلف النخل عن الإبل في أنه ليس عرضة لنهب الغزاة:

البل ياناجي تسوق لْنا النخل وجلودها لِظْهورها تِبّاعِ
جْلودها تِجْعل غروبٍ للنخلً تِظْهر لك الجم من صليب القاع
الغرس لولا المسمنات تْسوقه كان النخل مثل الضباع مقاعي
البل لولا البل غدينا ضاعه كنا دراويشٍ طعام سْباع
البل لولا البل تحاوسوا العرب ضاقت على السفّار والزرّاع
ياما حلى البل يوم هدّ ابْها الجمل قد هو لْجِلّ عْشارها صوّاع
اقعد سْبوعينٍ إلى من زرتها بانت لك الحايل من المقراع
عامٍ مجاريرٍ وعامٍ دِرّها والعام الاخر حاشيٍ ينباع

ويكفي ما قدمناه حتى الآن من شواهد شعرية؛ ليقوم دليلا على أن أهل الجزيرة العربية يحملون في أذهانهم تصورا نظريا لطبيعة مجتمعهم يصنّف هذا المجتمع إلى شقين: بدو، وحضر، كل منهما له خصائص تميزه من الآخر، وطريقة مغايرة في الحياة. هذا التصور النظري هو ما سميناه النموذج المحلي لثنائية البدو، والحضر. لكن هذا النموذج المحلي، كأي تصور نظري، وكأي عملية نَمْذَجة، يقدم صورة مبسطة، ومنمطة لواقع اجتماعي متداخل التركيب. ثنائية البداوة، والحضارة في النموذج المحلي تحصر بين طرفيها خطا متدرجا من أنماط الحياة، وسبل التكيف مع بيئة الصحراء، والتي قد تتفاوت فيما بينها بتفاوت معطيات الجغرافيا والمناخ، لكنها مع ذلك تتشابك، وتتداخل على عدة نقاط من هذا الخط المتدرج بحيث يصبح من الصعب التمييز والفصل فيما بينهما، وعدّ كل منهما وحدة اجتماعية، واقتصادية منعزلة عن الأخرى، بل إن أنماط الحياة هذه تتقاطع، وتتفاعل على مختلف المستويات التنظيمية، والأنشطة الاقتصادية؛ لتشكل مع بعضها البعض نظاما اقتصاديا واحدا، ورؤية اجتماعية، وثقافية واحدة؛ لذلك فإنه بقدر ما يسهل التمييز بين البدو، والحضر على المستوى النظري يصعب الفصل بينهما في الواقع المعاش. وهذا بحكم ما يقوم بينهما من علاقات متشعبة ومكثفة، وبحكم أن وجود أي منهما ضروري لوجود الآخر، على خلاف ما يفترضه النموذج الخلدوني من أن البدو فقط هم الذين لا غنى لهم عن الحضر في حاجاتهم الضرورية، بينما لا يحتاج الحضر إلى البدو إلا في الحاجي والكمالي. (ابن خلدون ١٩٨٨، ١:١٩١-١٩٢).

ولا أدل على ضبابية الحدود الفاصلة بين البداوة، والحضارة في صحراء الجزيرة العربية، وصعوبة الفصل بينهما من أن البدو الذين يعيشون في المناطق الجبلية التي تتوافر فيها المياه، وتنمو فيها أشجار النخيل دون حاجة إلى السقيا، كما في أجا، وسلمى، وجبال الحجاز، يعيشون جزءا من السنة حياة حضرية، والجزء الآخر يعيشونه حياة بدوية، هؤلاء يبدون في فصلي الشتاء، والربيع بحثا عن المراعي

الغرس يبغي بني عمٍّ مناعير بسيوف هندٍ وداودٍ مدارِعْها
نبغي حَثَرها لاهالي ضمّرٍ قود قِدِ الهبايب من المنشا تزوزعها
البل سلاطين مال الناس واسياده والله يلوم الصبي اللي يودّعها
البل تبي مايحٍ ومعدّيٍ فوقه وْوَراه الاخر الى قادت يقرّعها
البل تبي راعيٍ ماهوب عجّاز لى جات في عرفةٍ لي هو يونّعها
البل تبي لابةٍ للقفر نزّاله لى جا النذر من حفيفٍ ما يْزَلْوِعْها
ومخيّراتٍ مَعَ كل ابلجٍ نادر تسمع ورا المنجم الخايف تهوّعها
وعيال عمٍّ على قبٍّ عياطير عجلٍ من اوماي الايدي في ترايعها

ومن طرائف المقارنات في الشعر العربي تشبيه الإبل المحملة بالظعينة في سيرها بالنخل المثمرة، توحيد الرمزين؛ الإبل رمز البداوة، والنخل رمز الحضر. يقول امرؤ القيس، ويستطرد في وصف النخل:

فشبهتهم في الآل، لما تكمشوا، حدائق دوم، أو سفيناً مقيرا
أو المكرعات، من نخيل ابن يامن دوين الصفا اللائي يلين المشقرا
سوامق جبار، أثيث فروعه، وعالين قنوانا، من البسر أحمرا
حمته بنو الربداء، من آل يامن بأسيافهم، حتى أقر وأوقرا
أطافت به جيلان، عند قطاعه تردد فيه العين، حتى تحيرا

ويقول رميح الخمشي:

شفت الظعاين غلّسٍ حين راعيت متفرّقاتٍ كنّهن همّل الغيد

أما إذا كان الشاعر حضريا فلربما عكس الصورة، وشبه نخله بالإبل كما في قول ناجي بن كليب الدوسري من الأفلاج:

ياغرس ياللي بالفضا كنه اقطاع مثل الجهام اللي على العد مقروع

إلى نصاها معسرٍ وقت الصرام … نملا مزاهب لاجْنبي منها وِكيد
وان جا البراد وهاضهم برق الوسام … روّوا وطوّوا واعلن الشيخ الشديد
قاد السلف يبرى مثوّرة العسام … قبٍّ عليها من يوصّلها البعيد

وأثناء تجوالي في جبلي شمر، وفي منطقة النفود شمالا حتى الجوف لاحظت أن سكان كل قرية من القرى الصغيرة المنتشرة في هذه المنطقة الواسعة ينتمون إلى الفرع نفسه من قبيلة شمر، أو غيرها من القبائل الموجودة هناك. وتوجد في جبل شمر قرى زراعية أهلها من حاضرة تميم، وكل قرية من هذه القرى تربطها علاقة عرفية مع أحد فروع بادية شمر الذين يشاركونهم محصول القرية من التمور مقابل حمايتها، وعلى أساس أن شمر هم الملاك الأصليون لهذه القرى التي تقع في باديتهم، مثل قرية الحفير قديما مع ابن ثنيان، أحد شيوخ سنجاره، أو قرية السبعان مع ابن طواله، أحد شيوخ الأسلم. وهناك قرى زراعية يعتمد وجودها على الرقيق الذين يسخرهم البدو للعناية بنخيلهم، مثل ما كان عليه الوضع قديما في خيبر في الشمال بالنسبة لقبائل ولد علي من عنزه، وفي وادي الدواسر في الجنوب بالنسبة لقبيلة الدواسر. النموذج الخلدوني لثنائية البداوة، والحضارة يسير في حركة تطورية آحادية الاتجاه، بمعنى أن التغير يسير دائما من البداوة إلى الحضارة، وليس العكس؛ لأن التمدن- كما يقول ابن خلدون- غاية البدوي بينما لا يتشوف الحضري إلى أحوال البادية (ابن خلدون ١٩٨٨، ١: ١٥٢).

أما في النموذج المحلي فإن المراوحة بين البداوة، والحضارة أمر غير مستغرب، فقد نجد أن الأسرة أو الفخذ بكامله يتحول، لسبب أو لآخر، من البداوة إلى الحضارة، أو العكس، حسب ما تمليه المصلحة والظروف. والتحول من البداوة إلى الحضارة عملية مستمرة، لكنها تتم ببطء، وعلى مراحل. حينما يصل البدوي إلى درجة من الفقر لا يملك معها راحلة لتحمله، ولا شيئا من المواشي فإنه يضطر إلى الاستقرار فى أحد القرى، أو المدن يَهَتْلْ للبحث عن عمل يعتاش منه، كأن يعمل

لإبلهم، ويحضرون في فصل الصيف، وهو ما يسمونه وقت المحضار، لجني التمر من نخيلهم التي يكلون العناية بها من تأبير، وغيره إلى بني عمهم وقرابتهم من الحاضرة الذين يحصلون مقابل ذلك على قسط من الثمرة.

وقد تختص بعض فروع القبيلة في رعاية الإبل، بينما يتخصص البعض الآخر في غرس النخيل. فلو نظرنا إلى قبيلة الدواسر مثلاً لوجدنا أن فرع المساعرة، وشيخهم ابن قويد لا يملكون نخيلا، ويسمون 'أهَل الخيل'؛ لأنهم بدو صرف، بينما نجد الوداعين أهل نخيل، ولا يملكون إبل. أما الرجبان فهم أصحاب نخيل، لكنهم أيضا أهل إبل، ويقال: إن شيخهم ابن وثيلة يملك أحد آبار الضيرين شمال فلاة الهضب، كما أفادني مارسيل كوربورسهوك، ويدرك شعراء الدواسر هذا الأمر، ويكثرون من التطرق له في قصائدهم، كما في قول سعد بن مدوس الفصام: حضرٍ ليال القيض وان جا المخاضير// بدوٍ نْطرّد بالوسامي زهرها. ويقول جلحان الدوسري:

**حِنّا هل البل واقتسمنا في المدر			حضرٍ ليال القيظ بدوٍ في الربيع**
**يرصَخ بنا غرسٍ تمايل بالثمر			دونه نورّد شذرة السيف الوريع**

ويقول شلعان بن ظافر الودعاني في هذا المعنى:

**يرصخ بنا غرسٍ تمايل عذوقه			ولا بنينا من ورا الدار سورها**
**السور حد السيف والخيل والقنا			وذيدانننا ترعى بعالي قورها**
**حن درعها الضافي وحنا جمالها			حتى غدت جنه تبارى نهورها**
**بدوية حضرية شاويه			فيها المعاوش من جميع جذورها**

ويقول مدوس الدوسري:

**في وِرْدِنا نروى المزاريج الحيام			وبيعاتنا نرخص بها حدب الجريد**
**غرسٍ ثمرها للمداغيش الحشام			ومناسفٍ يلقى بها الجوعان عيد**

البارود، وكانت البارود المستخدمة آنذاك هي النوع المسمى فتيل. وكان محتاجا لكمية كبيرة تكفيه مهما طالت المناوشات بينه وبين القبيلة حينما يحضرون في الموسم القادم. وفعلا لما توافدت القبيلة في الصيف لجني النخيل جلس لهم هو وأبناؤه في قمة الجبل الذي يحرس جو وصدهم عن دخول المكان، وأعلن ملكيته المطلقة لجو ولا أحد يدخلها إلا بإذن منه، ووفق شروطه هو. بذلك أصبحت جو ملكا للدغيرات.

وبالإضافة إلى الفلاحين، والبدو رعاة الإبل هنالك طرف ثالث يدخل ليضيف دليلا آخر على عدم دقة فرز أهل الجزيرة العربية إلى صنفين منفصلين، ومتمايزين تمام التمايز: بدو، وحضر. الطرف الثالث هم الشوايا، أو «الشاوية»، وهم البدو المتخصصون في تربية الماعز، والضأن. وعلى خلاف أهل الإبل، لا يستطيع الشوايا التوغل في الصحراء ولا يحتملون مشاق النجعة البعيدة، لعدم استطاعة ماشيتهم على ذلك، وحاجتها للماء بشكل يومي. هذا الصنف من البدو لا يربّون الخيول، ولا يمارسون الغزو، وليست لديهم النزعة الحربية التي لدى رعاة الإبل، وغالبيتهم يدفعون أتاوة «خاوة» للقبائل القوية التي يعيشون في كنفها، وتحت حمايتها، وعلى هذا الأساس يعدون أدنى منزلة من رعاة الإبل، لكنهم مع ذلك من القبائل الأصيلة والنبيلة. وكثيرا ما يورد الشعراء مقطوعات شعرية يصفون فيها نبل رعاة الإبل، وأفضليتهم، وعدم استطاعة أهل الغنم مجاراتهم في بعد النجعة والارتحال. يقول ابن قويفل يمدح الشعلان: إنهّم أهل إبل ينزلون بعيدا في الخلاء، وليسوا أهل غنم:

نَـزْل الخلا مـا هـم فـراقين سِقْسـان ما سَقْسِقوا للعنز تتلي ظَعَنهم

ويقول ابن سبيل:

مظهورهم كِن الطماميع تشعاه يـتـلـي سلف خيّال من قرّبت به
ياقِرْب مسراحه وما ابعد معشاه تِمْسي مْحَوّشة الغنم تشتمت به

جمّالا، أو راعيا لأهل البلدة، أو سائقا لسوانيهم. أو قد يصل إلى درجة من الغنى وتكدس الثروة بحيث يصبح من المستحيل عليه أن يدير كل ما يمتلكه من قطعان الماشية مما يضطره إلى بيع بعضها، واستثمار القيمة في شراء الدور، والمزارع، والعقارات، ثم يصل بعد ذلك إلى مرحلة يجد فيها نفسه ملزما بالاستقرار في المدينة لإدارة أملاكه، والإشراف عليها، ومزاولة الأعمال التجارية. وقد يتحول الحضر إلى البداوة نتيجة جفاف الآبار، أو استنزاف التربة، أو اضطراب الأحوال السياسية، مثال ذلك قبيلة الحويطات التي يستنتج البعض من اشتقاق الاسم أنهم كانوا في الأصل فلاحين، وتردد الروايات الشفهية أن الزميل من سنجاره، والدغيرات من عبده كانوا أصلا فلاحين ورعاة ماعز وشياه لا يتعدون شعابهم وجبالهم، ولم يقتنوا الإبل ويتوغلوا في الصحراء إلا مؤخرا بعدما قويت قبيلة شمر.

وتذكر الرواية الشفهية أنه حينما مرت فلول شمر المنهزمة أمام عنزة في موقعة بيضا نثيل على يد مفتاح الغيثي، زعيم الدغيرات، وجدوه «يرغى»، أي يصنع الإقط من حليب الغنم، ولما طلبوه أن يترك «السوادين»، أي الغنم وبيوت الشعر، وينهزم معهم بالسلّة، أي: الخيل، والإبل، والرجال، أجابهم أنه وكل جماعته أهل سوادين، مما يعني أنهم لم يكونوا يملكون إلا الغنم، وبيوت الشعر دون الإبل، والخيل. والدغيرات يدعون أولاد علي، ويقال: إن عليا هذا كان في الأصل يحترف تأبير النخل لأهالي جو في منطقة أجا. وكانت له ابنة رائعة الجمال. وفي ذات يوم مرّ بها شباب من شبان القبيلة، الذين كانوا يحضرون إلى جو في الصيف لجني ثمار نخيلهم، فبهرهم جمالها، لكنهم عابوها أن أباها يعمل أبارا. ولما اشتكت الفتاة لأبيها وروت له ما حدث لها مع شباب القبيلة صمم الرجل على أن يثأر لكرامته، ويثبت رجولته، ونبل أصله. ودبر خطة تكفل له ذلك، لكنه لم يشرع بها إلا بعد ارتحال القبيلة؛ لأنه أراد أن يؤجل المواجهة معهم لحين يتم استعداداته. لما ارتحلت القبيلة عمد إلى مكان مشهور بجودة الملح، وجلب منه، حاجته وانكب على تجهيز ما يحتاجه من ملح

وراعى الغنم ياخذ زمانين ما شيف   غدت على ساقة هل البل ضياع
مقسوم والا ما عليّه تحاتيفيا   عاد لا مْدَوّه ولاني مْتاعي

وهكذا ينقسم أهل الجزيرة حسب نمط الإنتاج إلى: حضر مستقرين يعملون في فلاحة الأرض، وشوايا شبه مستقرين يقومون على رعي الشاء، والماعز، وبدو رحل يقومون على رعي الإبل. إلا أن هذه الفئات الثلاث، على الرغم من تمايزها الإنتاجي، ونمط حياتها اليومي، تشكل مع بعضها البعض طبقة الأصيلين، أي: المنحدرين من أصول قبلية. التي تقابلها طبقة غير الأصيلين ممن لا ينتمون لأصول قبلية. لا يقل الحضري عن البدوي فخرا بانتمائه القبلي الذي يعدّ جواز المرور إلى طبقة الأصيلين. هذا يجعل الحضري ابن عم البدوي بحكم انتماء الاثنين إلى القبيلة نفسها، بما يفترضه ذلك من تسلسلهما من الجد نفسه، والمتوقع من أبناء القبيلة الواحدة، بدوهم، وحضرهم، أن يتكاتفوا، ويتآزروا، ويعين بعضهم بعضا. ومما يعزز هذه العلاقة ويمنحها صفة الديمومة ما يقوم بين بدو القبيلة، وحضرها من اتصالات مكثفة، وزيارات متبادلة، وتبادل خدمات ومنافع، وتزاوج، وتضامن، وتكافل. ولا يقل حضر القبيلة عن بني عمهم البدو في تمسكهم بقيم البادية من كرم، وشجاعة، وربما شاركوهم في غزواتهم، وفي أحيان كثيرة لا تكاد تميز لهجة البدوي منهم من لهجة الحضري. ويصطبغ الانتماء القبلي بين البدو، والحضر بنظرة أرستقراطية تتحدد من خلالها المهام، والأدوار التي يمكن للأصيلي ممارستها، وتلك التي لا تليق به، وتحط من قدره. من ينحدرون من أصول قبلية لا يليق بهم من الحِرَفِ إلا القتال، والرعي، وفلاحة الأرض، والتجارة. أما ممارسة الحرف اليدوية، والمهن الوضيعة، فإنه مما يخدش في الأصل، وربما أدى إلى الخلع من القبيلة؛ لذلك يتركون الحدادة، والخرازة، والجزارة، والصياغة، وما شابهها من الحرف إلى طبقة الصناع الذين لا ينتمون إلى أصول قبلية. ويكفيك للتدليل على ازدرائهم للصناعة أنهم يلقبون من ينكرون أصله بأنه صانع. ويشكل هؤلاء الصناع

ويقول نافع بن فضليه من بني علي من حرب:

يـمْـطِـر عـلـى دارٍ يـرِبَّـه خـلـيـفـان   بـالـقـيض رعـيـان الـغـنـم مـا يجونـه
مـا يـدهـلـه يـاكـود خـيـلٍ وقـطـعـان   فـيـهـا الـنـصـي كـن الـغـداريـن لـونـه

ويقول الشاعر أبو جري بعدما رحل عنه الشيخ جزاع بن عجل من عبده من شمر:

شـالـوا عـلـى الـعـتـلات مـا هن قَعادين   طْوال الخطا ما هن رحايل شواوي
وِدّي بـهـم يـاجـري لـو هـم تـعـيـبين   لا شك مـا عـانـق هـل الخور شـاوي
بـغـيت اشـيـل وصـار مـا من بـعـاريـن   هَـلَ الـنـدا شـالـوا وانـا صـرت ثـاوي

ويقول عدوان الهربيد من السويد من شمر موجها الكلام إلى جريس، ابن أخيه، قائلا له: إننا أهل غنم نسوقها، 'نجل الحبص'، ولا نستطيع مجاراة قبيلة الرمال في حلهم وترحالهم:

جـيـنـا نِـجِـلّ الحبص جَـلّ الـوداعِ   قـرايـفٍ مـا بين رامـي ومصـفـار
نـتـلـي مصـلّـح نـاقـتـه والْـمْـتـاعـي   ربـعٍ يـدورون المغـازي والاسـفـار
هـل الـشـداد مْـدَلّـهين الـقـطـاع   كم راس حيدٍ زوّلوا عنه الاشجار
مِـطْـنين راع الـضـان بـالانـقـطـاع   ومـرضـين بعصير الـنـزل كل صقّار
يـاجـريس قِـلْ عـن دربـهـم بـانـهـزاع   مـا ظَـنّـتـي بـارى هـل الـقـود حـمّـار

ويقول صاحب غنم كان جارا لرفاعي ابن عشوان من شيوخ مطير يندب حظه؛ لأنه راعي غنم لا يستطيع مجاراة رفاعي وجماعته من أهل الإبل. وفي البيت الأخير يسائل نفسه قائلا: ما الذي حداني لمصاحبة هؤلاء، حيث إنني لا أمتلك لا إبلا «أدوّه» لها، ولا خيلا «أتاعي» لها، أي: أناديها:

شـدّوا وشـالـن الـبْـنـي الجحـالـيـف   مـن فـوق كـل مْـشـرْهَـفٍ مـا يْـبـاعِ
وتـقـاودوا قـحص المهـار المزاغـيـف   وقـادوا لـقـطـعـانٍ يـقـودَه رفـاعـي

يجلب البدو إلى سوق القرية ما يريدون بيعه من ماشية، وسمن، وإقط، ومنتجات صوفية لمقايضتها بما يتوافر لدى الحضر من قمح، وتمر، وملح، وسكر، وقهوة، وشاي، ودخان، وقماش، وحبال، وغيرها من المنتجات والمصنوعات التي لا تتوافر في الصحراء. وبعد حصاد الزروع يسمح الفلاحون للبدو بالاستفادة من حقولهم المحصودة، ورعي ماشيتهم على ما يتبقى من قصب القمح بعد الحصاد، بينما يستفيدون هم من روث الماشية في تسميد هذه الحقول.

التمايز الإنتاجي بين البدو، والحضر ليس إلا توزيع عمل يقصد منه تحقيق الاستفادة القصوى من إيكولوجيا الصحراء، بما يشمله ذلك من معطيات المناخ، والبيئة الطبيعية. هذا التمايز الإنتاجي يعزز الاعتماد المتبادل بين البدو، والحضر، ويؤكد العلاقة التكاملية بينهما، وحاجة كل منهما إلى الآخر، وارتباطهما كل بالآخر، وقد أشار إلى ذلك ابن خلدون إشارة مقتضبة في قوله:

اعلم أن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش. فإن اجتماعهم إنما هو للتعاون على تحصيله، والابتداء بما هو ضروري منه، ونشيط قبل الحاجي والكمالي. فمنهم من يستعمل الفلح من الغراسة والزراعة، ومنهم من ينتحل القيام على الحيوان من الغنم، والبقر، والمعز، والنحل، والدود؛ لنتاجها، واستخراج فضلاتها. وهؤلاء القائمون على الفلح، والحيوان تدعوهم الضرورة ولا بد إلى البدو؛ لأنه متسع لما لا يتسع له الحواضر من المزارع، والفدن، والمسارح للحيوان، وغير ذلك. فكان اختصاص هؤلاء بالبدو أمرا ضروريا لهم، وكان حينئذ اجتماعهم، وتعاونهم في حاجاتهم، ومعاشهم، وعمرانهم من القوت، والكن، والدفء، وإنما هو بالمقدار الذي يحفظ الحياة، ويحصل بلغة العيش من غير مزيد عليه للعجز عما وراء ذلك. (ابن خلدون ١٩٨٨، ١: ١٤٩-١٥٠).

ومما يؤكد اعتماد البدو على الحضر قولهم «عيشة البدوي على الفلاح». ويشكل التمر الذي ينتجه الحضر عنصرا أساسيا في غذاء البدو، لا يستطيعون العيش

والحرفيون طبقة اجتماعية شبه منبوذة لا يدخل معهم الأصيليون في علاقات تزاوج، ويقابل طبقة الصناع عند الحضر طبقة الصلب والسيدان عند البدو، والذين ينتقلون من قطين إلى قطين، ومن قرية إلى قرية، ليقوموا بإصلاح السلاح، وأدوات الركوب، وكذلك الأدوات الزراعية، والأواني المنزلية، وغيرها من المعدات والأدوات.

الروابط السياسية والاقتصادية

ما يفصل البدو عن الحضر من تخصص في العمليات الإنتاجية هو الذي يجمع بينهم في عمليات المقايضة الاقتصادية وتبادل المصالح والسلع والخدمات. وتتجدد هذه العلاقة سنويا في فصل القيظ، 'وقت المقاطين'، حينما تقطن كل قبيلة على مواردها، وآبارها غير بعيد من إحدى القرى، أو المدن التي عادة ما تربطها مع القبيلة علاقة حلف، أو نسب، وهناك الكثير من القرى التي هي أشبه ما تكون بقواعد للبدو؛ إذ يقوم وجودها، واقتصادها على ما تقدمه لهم من خدمات تجارية، وحِرَفِية، وفي أيام المقاطين، تصبح القبيلة أقرب ما تكون إلى الحضر، ليس فقط في كونها تقطن عادة بالقرب من تجمع حضري؛ لغرض المقايضة والتبادل، وإنما أيضا من حيث التنظيم الاجتماعي؛ لأنها في هذه المدة من السنة تستقر مثلما يستقر الحضر، وتتجمع مثلما يتجمعون، ناهيك عن ارتياد البدو سوق القرية، أو المدينة والاحتكاك بالحضر، وممارسة البيع، والشراء اللذين هما من مظاهر الحياة الحضرية. هذا هو الوقت الذي تتجدد فيه علاقة البدو مع الحضر، وتتكثف من خلال الاعتماد المتبادل، وحاجة كل منهما إلى الآخر. ولا ينحصر تعامل البدو مع الحضر خلال هذه المدة في تبادل السلع، بل يتعدى ذلك إلى التبادل الاجتماعي، والتثاقف الناتج عن تكثيف الاتصالات، وتجديد العلاقات، وتبادل الأخبار، وتناشد الأشعار. هذا هو الوقت الذي يجني فيه الفلاحون محاصيلهم الزراعية من تمر، وقمح، وغير ذلك من المحاصيل التي يحتاج إليها البدو، مثلما يحتاج إليها الحضر.

وقول علقمة بن عبدة التميمي:

فالعين مني كأن غرب تحط به　　　دهماء حاركها بالقتب محزوم
قد عريت حقبة حتى استطف لها　　　كتر كحافة كير القين ملموم
قد أدبر العر عنها وهي شاملها　　　من ناصع القطران الصرف تدسيم
تسقي مذانب قد زالت عصيفتها　　　خدورها من أتي الماء مطموم

وقول بشر بن أبي خازم:

ألم يأتها أن الدموع نطافة　　　لعين يوافي في المنام حبيبها
تحدر ماء الغرب عن جرشية　　　على جربة تعلو الدبار غروبها
بغرب ومربوع وعود تقيمه　　　محالة خطاف تصر ثقوبها

ومن الشواهد النبطية قول مرسا العطاوية:

ياجر قلبي جر غربٍ على بير　　　على ثلاث حيل وبْهن زرقا
ساعة يصبّنّه الاهن محادير　　　تحرّفنّ بْسرع والغرب يرقا

وقول بندر بن سرور:

ياامل قلبٍ تلّه الحب تلا　　　تل الرشا في وسق ملحا جلاله
في غربها تسعين شلح ومشلٍّ　　　وتجفل ليا سمعت ضريس المحاله

وقد لعب تجار عقيل، ويسمون العقيلات أيضا، دورا أساسيا في دمج إنتاج الحضر الزراعي، وإنتاج البدو الرعوي في نظام اقتصادي شامل متكامل، مستفيدين في ذلك من الإبل كوسيلة للنقل، ومن خبرتهم بحياة الصحراء، ومعرفتهم بشئون القبائل، وأعرافها، وطرق التعامل مع البدو. لن ندخل في متاهات البحث عن أصل تسمية

بدونه، ويقول المثل: «لو التمر عند البدو ما باعوه» مما يؤكد أهميته بالنسبة لهم، خصوصا أنه يسهل نقله، وحفظه لمدة طويلة، ولا يحتاج إلى معالجة قبل أكله. وبالمقابل فإن حيوانات الحضر من إبل يستخدمونها في أسفارهم، ونقل بضائعهم، أو ضأن يستفيدون من ألبانها يودعونها عند البدو، إذا لم يكونوا في حاجة إليها. كما أن أهل الغرس من الفلاحين لا غنى لهم عن الإبل التي يجلبونها من البدو ويستخدمونها في السواني؛ لجذب الماء من الآبار العميقة؛ لري غرسهم وزراعتهم.

تتألف السواني من: محالة مسننة وعريضة، تثبت فوق فوهة البئر على ارتفاع محدد، تحملها عرائض من نبوع النخيل، وتسندها دعائم من خشب الأثل السميك، تسمى الواحدة منها «دامغة». ويسند الدوامغ «زرنوقان» يبنيان من الحجر متقابلان، على جانبي البئر، تحت المحالة، وفوق «الكافّه» تثبت الدراجة. و«الكافة»، عبارة عن فرش صخري طويل يوضع على حافة البئر ليكف تسرب الماء من الإزاء «اللزا» إلى البئر. يمر على المحالة حبل سميك يسمى «رشا» مفتول من ألياف النخيل وعذوقها، وعلى الدراجة حبل أقل سمكا يسمى «سريح»، وهو عادة مقدود من جلد البعير. ويُربط أحد طرفي السريح بالقتب المثبت على ظهر البعير، والطرف الآخر بفوهة الغرب التي يتدفق منها الماء في الإزاء، مثلما يربط أحد طرفي الرشاء بالقتب، والطرف الآخر بالجانب الآخر من الغرب. وتركز الشواهد الشعرية، الفصيحة والنبطية، على الدور الأساس الذي تلعبه الإبل في عملية السواني، التي يبدو من هذه الشواهد أنها لم يطرأ عليها تغيير يذكر منذ العصر الجاهلي، حتى تم استبدالها بالمكائن في العصر الحديث. ومن أشهر الشواهد في الشعر الجاهلي قول لبيد:

**فصرفت قصرا والشئون كأنها 		غرب تحث به القلوص هزيم**
**بكرت به جرشية مقطورة 		تروي المحاجر بازل علكوم**
**دهماء قد دجنت وأحنق صلبها 		وأحال فيها الرضخ والتصريم**
**تسنو ويعجل كرها متبذل 		شثن به دنس الهناء دميم**

كان النعمان يسيرها كل عام من الحيرة لتباع له في سوق عكاظ. ولعله من المفيد لو تمت قراءة الموروث الأدبي الجاهلي، ومصادر التاريخ، والأخبار من ذلك العصر، وجمع كل ما يمكن الحصول عليه من مادة إثنوغرافية يمكن أن تساعدنا على تصور الكيفية التي كانت تنظّم، وتدار، وتسيّر فيها العير، واللطائم، ومقارنتها بقوافل العقيلات، ولا أشك أن المفاجئة ستكون مذهلة، أعني فيما يتعلق بمدى الصلة والشبه بين تلك الحقبة المبكرة، والحقبة المتأخرة التي نتحدث عنها الآن. ولقد وفر لنا الأستاذ إبراهيم المسلم بعض المعلومات الأساسية والمفيدة عن طريقة تسيير قوافل العقيلات ووصف الطرق التي يعبرونها، والموارد التي يمرون بها، والأنشطة التي يمارسونها. عقيل مؤسسة تجارية تمثل حلقة من أهم حلقات الوصل التي تربط البادية بالحاضرة وتؤكد ما بينهما من تكامل اقتصادي، وتداخل ثقافي، وسياسي. وهي ظاهرة حضرية، وبدوية في آن واحد، ينتمي إليها التجار من البدو، والحضر، وإن كان الحضر يشكلون الغالبية، لا سيما أن البدوي إذا نمت تجارته إلى حد معين سيضطر إلى الاستقرار الذي يقود إلى التحضر. يحتك العقيلي بالبدوي، وتتشابك مصالحهما على عدة مستويات. تصدر الصحراء العربية كل سنة بواسطة العقيلات إلى بلدان الهلال الخصيب، ومصر مئات الرءوس من الخيل، وآلاف الرءوس من الإبل التي تنتجها مراعي الصحراء، ويشتريها العقيلات من البدو. إضافة إلى ما يشتريه العقيلات من البدو من منتجات لبنية، مثل: السمن، والإقط. ويشتري العقيلي من البدوي الإبل التي يستخدمها في نقل البضائع، والحجاج، والمسافرين، والكثير من العاملين في قوافل العقيلات من أبناء القبائل، خصوصا الأدلاء، والحراس، والرعاة، والملاحيق، وما شابه ذلك من مهن القيام على الإبل، والعناية بها. ويدفع العقيلي لشيخ القبيلة مبلغا من المال مقابل كل بعير يشتريه من مضارب القبيلة، ويدفع للخوي والرفق من أبناء القبيلة الذين يتعهدون بحماية روحه، وممتلكاته من أبناء قبيلتهم، والتكفل برد ما ينهبونه من ماله، هذه الخوة التي



عقيل، ومتى أطلق هذا الاسم؟ وهل هو مشتق من العقال الذي يعقل به البعير؟ (لأن اعتماد عقيل الأساس كان على الإبل كوسيلة للنقل)، أم من العقال الذي يضعه الرجل على رأسه؟ (والذي يعد مكونا أساسيا من مكونات الزي لأبناء وسط الجزيرة العربية)، أم من أنهم ورثوا هذه المهنة؟ والاسم من العقيليين الذين كانت لهم السيادة قديما في شرق الجزيرة العربية. ويمكن الرجوع في هذا الأمر إلى قائمة صغيرة -لكنها آخذة في التنامي- من المراجع التي بدأت تتجمع عن العقيلات، ومن أهمها ما كتبه رائد هذا المجال إبراهيم المسلم، وما كتبه أبو عبدالرحمن بن عقيل، وعبدالرحمن السويداء، وكذلك عبدالغني إبراهيم الذي بذل جهدا يشكر عليه لا من حيث المصادر التي رصدها، ونخلها، ولا من حيث الأفكار التي طرحها. ولا يهمنا هنا البحث عن أصل الاسم، واشتقاقه اللغوي، بقدر ما يهمنا البحث في الدور الذي اضطلعت به هذه الطبقة من النخبة، والتجار، خصوصا فيما يتعلق بدور العقيلات كحلقة وصل تربط بين الحاضرة، والبادية، وكذلك فيما يتعلق بكونهم يمثلون شكلا من أشكال الاستمرارية الثقافية، والاجتماعية في صحراء الجزيرة العربية على مر العصور. هذا عدا عن دور الإبل، وارتباطها بنشاط العقيلات.

تمثل قوافل عقيل مجالا من أهم مجالات النشاط الاقتصادي الذي نتج عن استئناس الإبل، وهي تنظيم أفرزته الجزيرة العربية في تفاعلات بدوها، وحضرها مع بعضهم البعض، وفي تفاعلاتهم مع الحضارات النهرية المجاورة. إنها تقوم على تصدير منتجات الجزيرة العربية إلى بلاد الرافدين، والشام، ومصر، ثم تعود حاملة ما تنتجه هذه البلاد وما تستقبله موانؤها من سلع، وبضائع أوربية، وهندية. إنها استمرار لأنشطة تعود بداياتها إلى الحقبة التي تلت استئناس البعير، حينما بدأ أهل الجزيرة العربية يستفيدون من الإبل في أغراض الركوب، والنقل، وحمل البضائع، خصوصا على يد الأنباط، والتدمريين، ومن بعدهم قريش. قوافل عقيل هي العير التي كانت تسيرها قريش صيفا، وشتاء إلى الشام، واليمن، واللطائم التي

إضافة إلى تصدير ما تنتجه بلاد العرب من الإبل، والخيول إلى أسواق الهلال الخصيب، ومصر، يتعهد العقيلات بنقل البضائع، والمسافرين عبر الصحراء الموحشة. ويتعهد كبار التجار من العقيلات بنقل الحجاج الذين تنطلق قوافلهم من طهران، والكويت، والبصرة، وبغداد، والشام، وقد تصل القافلة إلى ٥٠,٠٠٠ ألف شخص. ومن مسئولية متعهد النقل أن يؤمن لجميع هؤلاء الحجاج الإبل، وكافة مستلزمات الرحلة من الخيام، والأثاث، والفرش، والأغطية، والكوايج، والهوادج، والطعام، والطباخين، وأدوات الأكل والطهي، والأواني، والقرب، والصملان، والحياض الجلدية لسقيا الإبل، وعدة السقيا من الآبار من المحال، إلى المقامات، إلى الحبال والدلاء. وكذلك توفير الحرس، والرعاة، وسائقي الإبل، والأدلاء الذين يعرفون طرق الصحراء، ودروبها، وموارد المياه، والرفق من القبائل التي يمرون بديارها.

وقد تضم القافلة الواحدة آلاف الأفراد الذين يتقسمون إلى خبر، أي فرق، يتراوح حجم الخبرة من ٦ إلى ١٠ أشخاص. وكل خبرة لها شراعها، أي خيمتها. والقافلة لها أمير يتولى قيادتها وينظم مسيرتها ويرأس أفرادها، ويصحبه حاشية من التجار والمرافقين يستشيرهم ويساعدونه في مختلف المهام الإدارية والإشرافية. يحدد المسلم حجم القافلة التجارية بحوالي ٣٠٠ إلى ٤٠٠ شراع، وحرس يتراوح عددهم من ٢٠٠ إلى٤٠٠ وخويا، ومساعدين؛ لنصب الخيام، وعمليات التحميل والتنزيل، يصل عددهم ما بين ٤٠٠ إلى٦٠٠ رجل. ولكل رعية من الإبل راعٍ، ومساعد له يسمى ملحاق مهمته تجميع ما يشذ من الإبل، إضافة إلى الرفق، والأدلاء، والطهاة، والقهوجية. كما تضم القافلة بعض الصناع، والنجارين، والخرازين الذين يعملون على إصلاح ما يحتاج إلى إصلاح من الأشدة، والقرب، وأدوات التحميل، وغير ذلك من الأشياء. وقد يصل عدد الجميع إلى ٣٠٠٠ شخص. إنها مدينة متحركة. يقول السويداء: **إن القوافل لها تنظيم خاص يتكون من أمير القافلة الذي يرجع إليه**

يدفعها تجار عقيل لشيوخ البادية الذين يمرون بديارهم، ويستقون من آبارهم هي الإيلاف الذي كانت تدفعه قريش لقبائل الجاهلية. ومثلما كانت قريش تسيّر قوافلها في فصلي الشتاء والصيف، فإن قوافل العقيلات تختلف في الحجم، وخط السير، والفصل الذي تتحرك فيه تبعا لاختلاف أغراضها، وأنشطتها التجارية. وموعد انطلاق القوافل التي تنقل البضائع التي تجلبها السفن الشراعية من أوربا، إلى موانئ البحر الأبيض المتوسط، أو من شبه القارة الهندية إلى موانئ الخليج محكوم بمواعيد هبوب الرياح الموسمية التي تسيّر هذه السفن. القوافل التي تجلب القمح، والحبوب من الشام تبدأ رحلتها إلى نجد بعد موسم الحصاد، والتي تجلب التمور من العراق بعد صرام النخيل، أما القوافل التي تجلب الخيل، والإبل إلى العراق، والشام، ومصر فإنها عادة تغادر نجد قبيل فصل الصيف الحار، مع نهاية فصل الربيع بعد أن تشبع هذه الأنعام من المراعي وتختزن الطاقة التي تعينها على الرحلة، وحتى تصل إلى الأسواق بدينة وفي حالة جيدة. ويقول المسلم: إن قوافل بيع الخيل، والإبل تضم الواحدة منها عددا من الخيول يتراوح ما بين ١٠٠ إلى ٢٠٠ رأس، وعددا من رعايا الإبل تتراوح ما بين ٢٠٠ إلى٣٠٠ رعية، والرعية الواحدة تعدادها ٨١ إلى ٩١ رأسا من الإبل. (الرقم الفردي في الرعية يشير إلى القعدة التي يركبها الراعي، وهي عادة بلون يختلف عن لون الرعية، وتنعت الرعية بلون قعدتها). وهكذا فإن القافلة الواحدة تجلب إلى أسواق الشام، والعراق، ومصر مما تصدره الصحراء العربية من ثروة حيوانية ما بين ١٦,٠٠٠ إلى ٢٧,٠٠٠ رأسٍ من الإبل، وهو رقم كبير، عدا الخيل. وعلينا أن نتذكر أنَّ هناك عددا من قوافل العقيلات تتجه من مناطق مختلفة من الجزيرة إلى بلاد العراق، والشام، ومصر كل عام. ويتبين لنا من هذه الإحصائيات أهمية الإنتاج البدوي الرعوي بالنسبة لاقتصاد الجزيرة العربية، حيث إنه هو النشاط الوحيد القادر على توفير الفائض للتصدير، بينما نجد أن الإنتاج الزراعي لا يكفي حاجة السكان، مما يضطرهم إلى الاستيراد من الخارج.

من السلع الأدنى سعرا، فيقوم كل عقيلي بحراسة بعيرين، ولا يقل عدد الحراس المصاحبين لقوافل التجارة عن مائة حارس، بالإضافة إلى شيوخهم، يضاف إلى ذلك عدد كبير من الرجال يعرفون بالجمالة، مهمتهم العناية بالإبل، وتتراوح أعداد الإبل في قوافل السلع ما بين ١٢٠٠-٥٠٠٠ بعير، وغالبا ما يكون ثلث هذا العدد محملا بالسلع، وثلثه الآخر لركوب التجار، والمسافرين، والثلث الأخير للأحمال مما يخص رجال القافلة، من خيم، وأواني، وأطعمة، وغيرها. (السويداء ١٤١٦: ١٧٩-١٨٠).

هذه المعلومات التي قدمها لنا السويداء، والمسلم، والرحالة الغربيون عن العقيلات سجلوها من واقع ما تسنى لهم معايشته، أو نقلوه من أفواه الرواة الذين عايشوا تلك الحقبة. لو أتى لنا الأثاريون بهذه المعلومات منقوشة على ألواح من الطين لحضارة قديمة لقلنا: إننا أمام حضارة عظيمة. تسيير حملات بهذا الحجم الضخم، والتنظيم المذهل، ليس أمرا بسيطا، وهذا يتطلب منا إعادة النظر في تقييمنا لحضارات الجزيرة العربية قديما، وحديثا، وتنظيماتها السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، وبطبيعة الحال فإن حركة عقيل وأنشطتهم التجارية رهن بازدهار المحاصيل الزراعية، والرعوية عند الحضر، والبدو، والتي تبقى، على الرغم من تمايزها، عرضة للظروف القاسية نفسها، والبيئة الشحيحة، وسبل المعيشة والأنشطة الاقتصادية للبدو، والحضر على حد سواء محكومة على مدار العام بكمية سقوط المطر المتأرجحة ما بين الشحيحة إلى القليلة جداً إلى القليلة، ولكن من النادر أن تصل إلى الكمية الكافية، ويخشى البدو، والحضر توالي سنوات الجدب والجفاف، ويتلهفون لمشاهدة السحب المحملة بالغيث، ويطربون لما يصحب ذلك من صوت الرعد، وتلاعج البرق، ويطلبون من الله في كل صلاة أن يغيث البلاد، والعباد، وأن يرسل عليهم رحمته. وإذا انقطع المطر غارت مياه الآبار، ومات الزرع، وييبس العشب، وأشجار الحمض والرمث. لا يستطيع الفلاح أن يزرع بدون ماء، والبدوي

رؤساء ''الخبر'' الفرق الذين معه، وكل ''خبرة'' أو فرقة موكول إليها مهام معينة، كدلالة الطريق، وملاحظة الإبل، والخيل، ورعيها إن كانت القافلة من قوافل بيع المواشي، أو فرق تحميل الأحمال، أو فرقة ''الثاية'' وهي الموكول إليها الخيام والأمتعة، وإعداد الطعام، والقهوة، وفرقة ''القلوط'' وهم طلائع القافلة أو عينها التي تسبقها لتطمئن إلى أمن الطريق، وفرقة ''الملاحيق'' وهي التي تكون في مؤخرة القافلة مع الرعيان؛ لحث المتأخر من القافلة، و''خبر''، أو فرق الحراسة المسلحة التي تنقسم بدورها إلى أربعة أقسام قسم عن يمين القافلة، والآخر عن يسارها، وثالث أمامها، ورابع خلفها، و''خبرة''، أو فرقة المعرفين من أفراد القبائل التي ستمر القافلة بأراضيها أثناء عبورها. (السويداء ١٤١٦: ٣٦).

كذلك كتب السويداء عن تنظيم القوافل قائلا:

القوافل التي تكون تجارتها الخيول أصعب من التي معها الإبل، نظرا لأن الإبل تتحمل الظمأ، والسير لمسافات طويلة، دون الحاجة إلى الماء من الخيل، كذلك تختلف القافلة التي تحمل الحجاج الذين تتراوح قوافلهم ما بين ٢٠٠٠-٣٠٠٠ فرد، وقد تزيد على ذلك، فمثل هذه القافلة الكبيرة تحتاج إلي حوالي نصف هذا العدد من رجال الخدمات، الذين يعملون في التحميل، والتنزيل، والسقيا على الموارد، فإذا تصورنا أن مع هذه القافلة حوالي ثلاثة آلاف بعير، فما هو المورد الذي يكفيهم من الماء؟ إلا أن يكون ذلك على مراحل، وتستمر عملية السقي بالليل، والنهار، على مدار الساعة، بحيث تروى إبل القافلة، ويأخذ الرجال ما يحتاجون من الماء في قربهم ورواياهم، كما أن هذه القوافل الكبيرة تحتاج إلي العديد من الحراس، أما القوافل التجارية فإن الجند المرافقين للقافلة يتناسب طرديا مع مقدار الأمتعة التي ينقلونها، وتبعا لقيمتها حيث تتحمل هذه القيمة تكاليف الحراس، ومصاريفهم، وغالبا ما يكون لحمل كل بعير من القماش رجل مسلح واحد يحرسه، أما إذا كان المتاع المحمول من السكر، أو البن، وما إلى ذلك

بعضها البعض، وينعدم التعاون فيما بينها، وتسود علاقاتها الصراعات المستمرة والحروب. تحولت القرى إلى حصون مسورة، ونكص البدو إلى عاداتهم الجاهلية في الغزو والكسب. كل قبيلة، وكل قرية، وكل إمارة لها قصة تحكيها، وتاريخ حافل بالصراعات المستمرة والمناوشات التي لا تنقطع. ومثلما تقوم بين القبائل علاقات حرب، وعلاقات سلم، كذلك الحال مع الحضر، وأهل القرى. قد تبدو حياة البادية للحضر حياة عنف، ومذابح، وفوضى عارمة، وأن القبائل لا تتوقف عن قتل بعضها البعض. لكن الواقع أن الدم المسفوك في الحروب التي تقوم بين القرى والمدن بعضها البعض، أغزر بكثير من الدماء التي أريقت في الحروب القبلية. لا ننكر أنه قامت هنا وهناك، وعلى مدد متباعدة مشيخات، وإمارات صغيرة -تذكرنا بإمارات كندة، والغساسنة، والمناذرة في عصر ما قبل الإسلام- استطاعت أن تمد سلطتها، وتفرض السلام على وسط الجزيرة، وتجبر القبائل والقرى على الخضوع لها. غير أن ما تؤكده مصادر التاريخ المحلية، وتصوره الأشعار التي وصلتنا من تلك الحقب هو أن مدد السلام كانت مدداً قصيرة، ومتباعدة. ومما يؤكد ذلك أن الرجل آنذاك، بدويا، أو حضريا، كان يحمل سلاحه أينما ذهب، ولا يتخلى عنه، ويعده مكملا لزيه، ومتمما لرجولته، مثله مثل العباءة، أو العمامة. لو تفحصنا الأوضاع السياسية، والاجتماعية في الجزيرة العربية قبل نهضتها الحديثة؛ لوجدناها بشكل عام لا تشبه الأوضاع في المناطق النهرية المجاورة مثل حوض النيل، وبلاد الرافدين، والشام، وفارس التي كانت تشكل كيانات سياسية كبيرة يتخذ الحكم فيها طابع المركزية والاستبداد. كانت أوضاع الجزيرة العربية أقرب شبها ببلاد اليونان القديمة. ولنبدأ بالجغرافيا والمناخ. لا توجد في اليونان أنهار دائمة الجريان، ومناخها يميل إلى الجفاف، والزراعة فيها محدودة لقلة الأراضي الخصبة التي تتوافر فيها المياه، والتي تنحصر في السهول الضيقة التي تحيطها الجبال الجرداء. كل هذه العوامل تشكل عائقا يحول دون ازدهار الزراعة، وتجعل اليونان في حاجة مستمرة إلى

يهلك ما بيده من ثروة حيوانية، وتشتد معاناة الناس، ويصيبهم الضر. المطر، أو الغيث، هو عنصر الحياة الأساس، وعليه تقوم حياة الحضر، والبدو على حد سواء. وشحة المطر في البيئة الصحراوية جعل منه شيئا عزيزا؛ ولشدة حاجة أهل الصحراء إلى المطر، وأهميته في حياتهم، وكثرة ترقبهم له تولدت لديهم حاسة قوية، ومهارة ملحوظة في معرفة النجوم، والأنواء، والسحب، وشيم البرق لمعرفة موقع المطر، وكميته. أضفت ثقافة ابن الصحراء ممثلة في لغته العربية على المطر إيحاءات، ودلالات رفعته من مجرد عنصر طبيعي إلى رمز للحياة، والنماء، والخير، والعطاء، والكرم، والرحمة. وقد تنبه الشعراء لما للمطر من قوة رمزية، ومن أهمية في حياة الناس، حضرهم، وبدوهم، فجعلوا من وصفه، بمختلف مظاهره الجوية وآثاره البيئية، موضوعا شعريا خصبا، قلما تخلو منه قصائدهم. بسبب ندرة المطر، وشح الموارد كانت الحياة في بلدان الجزيرة العربية قبل نهضتها الحديثة كفاحاً متواصلاً، وتعباً لا ينقطع في سبيل الحصول على ما يقوّم الصلب، ويقيم الأود لمواصلة الكد والكدح، وكان الجميع، بدواً وحضراً، يعيشون حالة مستمرة من الترقب والحذر خوفاً من الحروب، والمجاعات، والكوارث الطبيعية من السيول الجارفة، إلى البَرَد، إلى العواصف، إلى الجراد، وغير ذلك من الآفات. البيئة الصحراوية القاسية في مناخها وطبيعتها، والشحيحة في مواردها جعلت الحصول على البلغة أمراً عسيراً، مما نمى لدى أبنائها نزعة التنافس، وما يولده ذلك من جسارة وجرأة. في ظل هذه النزعة التمردية، وفي ظل انعدام الثروة، وفائض الإنتاج، يصبح قيام دولة مركزية قادرة على فرض الأمن، والاستقرار في المجتمع أمرا متعذرا؛ لذلك فإنه بعد خروج الخلافة من الجزيرة إلى بلاد الشام، والعراق، عادت الفتن إلى وسط الجزيرة، والصحراء العربية مما أدى إلى تفسخ النظام السياسي، وتداعي سلطة الدولة. في ظل الظروف الاقتصادية الشحيحة التي لا تسمح بقيام سلطة توحد الجميع في قوة واحدة، فإن القرى، والقبائل تتشظّى سياسيا، وتنعزل عن

المدينة في هذه الحالة، مثل: كورنثه بالقياس إلى أثينا، كانت تعجز عن أن تصبح قوة كبرى، على الرغم من رخائها الاقتصادي، وموقعها الجغرافي الممتاز. (علي ١٩٧٦: ٧٦). وتقوم دولة المدينة في بداياتها على أساس قبلي، حيث إن القبيلة كانت هي التنظيم السائد بين الإغريق أثناء هجرتهم إلى جنوب شبه جزيرة البلقان حتى استقرارهم في الجزر اليونانية، وكان سكان كل مدينة ينقسمون إلى فئات ثلاث هي: أهل الجبل من الرعاة، وأهل السهل من المزارعين، وأهل الساحل من التجار، وكانت كل فئة من هذه الفئات الثلاث بحاجة إلى الأخرى، وقامت بينها علاقات تبادل وتكامل اقتصادي، وسياسي، وعسكري. وهذا قريب الشبه بما كان عليه الوضع في مجتمعات الجزيرة، إذا أضفنا طبقة العقيلات إلى ثنائية البدو، والحضر. أضف إلى ذلك أن شح الموارد في بلاد اليونان، وفي بلاد العرب دفع بالسكان هنا وهناك إلى المغامرة، وامتهان التجارة، والنقل، والعمل في مجالات الاستيراد والتصدير. مثلما كانت سفن التجار الإغريق تمخر عباب بحر أيجة وتصارع أمواجه العاتية، كانت إبل العقيلات تخترق متاهات الصحراء العربية ومفازاتها. البعير، سفينة الصحراء، جعل الإبحار في الصحراء أمرا ممكنا. ومثلما قامت صراعات بين مدن الإغريق في محاولة كل منها للسيطرة على طرق التجارة في بحر أيجة، كذلك قامت صراعات بين مدن الجزيرة العربية للسيطرة على طرق التجارة الصحراوية. ويذكر المسلم أن مهنا الصالح قد اكتسب ثقة الولاة في بغداد، والبصرة، وتمكن أن يترأس قوافل الحجاج منافسا لآل رشيد، وكانت قوافله عام ١٢٦٥هـ/١٨٤٩م يصل عدد الإبل فيها إلى خمسين ألفا، تحمل الحجاج، وحرسا يصل إلى عشرين ألفا. تسيير مثل هذه القافلة الضخمة، وتوفير مستلزماتها، وتأمين حراستها وحمايتها من القبائل التي تمر بها مهمة جسيمة لا يستطيع القيام بها إلا شخصية فذة ذو قوة مادية، وقوة معنوية، وليس مستغربا أن تكون إمرة هذه القوافل بيد أناس يمثلون زعامات سياسية في بلدانهم، ومثلما تأسست في الماضي البعيد إمارات، وممالك على

الخارج في تأمين جزء كبير من متطلباتها الغذائية، خصوصا القمح، مثلهم في ذلك مثل أهل الجزيرة الذين كانوا يجلبون معظم ما يحتاجونه من الحبوب من العراق، والشام، أو ما يسمونها «ديرة الحِبّان» أي: البلاد التي تكثر فيها الحبوب، ومن أهم أشجار بلاد اليونان شجرة الزيتون التي تشبه النخلة في وفرة الإنتاج، وعدم الحاجة إلى عناية فائقة، وكلاهما ثمرته سهلة النقل والحفظ، إلا أن كلا منهما بطيئة النمو تحتاج في البداية وقبل أن تبدأ الإنتاج إلى عمل شاق، وصبر وجهد متواصل يتطلب سنينا من الاستقرار؛ لذلك لا تزدهر زراعتها إلا في ظل سلطة قوية تفرض الأمن، وكان قطع أشجار الزيتون والنخيل من الأساليب المتبعة في الحروب لإضعاف المدينة المحاصرة، وتجويع أهلها، ومن هنا أصبح غصن الزيتون، وجريد النخل، يرمزان للسلام، والاستقرار. وقد حالت وعورة التضاريس والطبيعة الجبلية دون الاتصال بين الجزر التي تتشكل منها بلاد اليونان، والتي تتناثر في البحر كما تتناثر الواحات في صحراء الجزيرة العربية. هذا نَمّى لدى الإغريق النزعة الانفصالية، أو الروح الاستقلالية؛ لذلك كانت البلاد مقسّمة إلى عدة وحدات سياسية صغيرة، تعرف باسم المدينة الحرة، أو المدينة الدولة polis، وهي دويلة ذات سيادة مستقلة تتألف من مركز حضري، أي: مدينة، والمناطق القريبة منها، والخاضعة لها. كتب عبداللطيف أحمد علي، عن دولة المدينة يقول: **بدأت دول المدن اليونانية على شكل مراكز مدنية كانت تقام عادة داخل مساحة ضيقة في السهول الصغيرة الكثيرة في العالم اليوناني، وسرعان ما اتسعت رقعتها اتساعا لم يتعد الحيز الضيق الذي أتاحته لها الطبيعة. على أن ضيق المساحة الشديدة في حالة بعض السهول، أو قيامها في موقع غير ملائم، أو جدب الأرض لعدم توافر المياه، لم يتح لبعض الجماعات الرعوية، أو حتى الريفية أن تبني مراكز مدنية، فظلت تعيش في قرى، ومزارع متناثرة. فإذا حدث أن نشأت دولة مدينة في سهل، ولم تكن متصلة بمنطقة خلفية، أو ''ظهير'' يكفي لمدها بالقوى البشرية اللازمة، فإن دولة**

بن ثعلي من العضيان من عتيبة معرضا بأهل نفي الذين كانوا يدفعون الخاوة للعضيان:

حط الاخاوه ياغميصانِ   ياقايد العجله باذانيها

فأجابه الشاعر عبدالله بن سبيل أمير نفي قائلا له إننا نرمي لك عرموشا مثل الذي نرميه لكلب الغنم الذي يحميها من الذئب:

أعطيك شلوٍ مثل سحمانِ   تنبح ورا القريه واهاليها

والبدو لا يفرضون الخاوة على القرى فقط، بل كذلك على القبائل الضعيفة، كما أن المدن القوية أيضا تفرض على القرى الأضعف منها دفع ما يسمونه العشير، فهذا حميدان الشويعر يقول عن قرية الداخلة:

واهل الداخله النواصر   خاطرهم مقطوعٍ ظْهَره
ابن ماضي راع الروضه   ياخذ منهم ربع الثمره

وله قصيدة أخرى وجهها إلى أمراء وثيثه يقول فيها: إن ضعف جدّهم لهّس العنقري، أي جرّأه، أن يأخذ منه حلاوي نماه، أي ما تغلّه نخيله من التمور:

جدّكم رَخْمةٍ ماكرٍ للطيور   لهّس العنقري، كَلْ حلاوي نماه

ويقول محمد بن سعود بن مانع الملقب هميلان في قصيدته العينية المشهورة التي يسجل فيها نجدته لبني عمه العبادل في وادي بريك ضد آل عايذ، ويبين أن العبادل كانوا يدفعون لآل عايذ جزءا من تمورهم اتقاء لشرهم:

نزلنا بها والعبدلي كان قبلنا   لْطيب الجنا منهل لذيذ النوايع
يهديه لاشرارٍ مْدارات شرهم   ومن بَرّ خوف الشر فالبِر ضايع

وغالبا ما كان رميزان بن غشام يفتخر في شعره باستقلالية الروضة تحت قيادته.

هذا النشاط التجاري واللوجيستيكي، مثل: مملكة الأنباط، ومملكة تدمر، فقد تأسست إمارات في العصور المتأخرة معتمدة في استمرارها، وقوتها على نشاط العقيلات، مثل: إمارة الرشيد في حائل، وإمارة العليان، والمهنا في بريدة، ومعظم الصراعات التي تنشأ على منصب الإمارة في البلد الواحد، أو بين الإمارات المختلفة غالبا ما يكون السبب فيها حدة التنافس على عائدات النقل، والتجارة عبر طرق الصحراء. وكان يسود بين أهل الجزيرة العربية عاملان متنازعان؛ نزعة انفصالية تغذيها رغبة كل مدينة، وكل قبيلة في الاستقلال، والاحتفاظ لنفسها بمواردها المحدودة، ومقدراتها الشحيحة، تقابلها نزعة نحو الاندماج والتوحد؛ لما يحققه ذلك من استقرار، وسلام يساعد على ازدهار الزراعة، والتجارة، وتنمية الموارد، وتأمين الطرق، وحفظ الأرواح، والممتلكات، والفراغ السياسي الذي ينجم عن غياب السلطة المركزية يؤدي بطبيعة الحال إلى تعدد مراكز القوى، قبلية، وحضرية، التي يحاول كل منها جاهدا الاحتفاظ باستقلاليته، وتوسيع نفوذه. أما القرى الصغيرة، والقبائل الضعيفة فإنها تصبح مسرحا لهذه القوى المتصارعة التي يحاول كل منها بسط سلطته عليها وإخضاعها، واستغلال مواردها، وفي مثل هذه الأوضاع يصبح البدو عادة هم أصحاب اليد العليا، ويسود قانونهم وشرعتهم، مشكلين بذلك خطرا حقيقيا يهدد الفلاحين في قراهم الصغيرة المعزولة المتناثرة في الصحراء. ومما يسهّل عليهم ذلك طبيعة حياتهم المتحركة، وممارستهم للغزو بشكل مستمر، وما يملكونه من عدة الحرب، ووسائل النقل، مثل: الإبل، والخيول، وقدرتهم على حشد أعداد كبيرة من المحاربين من أبناء القبيلة الواحدة، وفي هذه الحالة تضطر القرى الضعيفة إلى دفع إتاوة 'خاوه' للبدو؛ لدفع غائلتهم، واتقاء هجماتهم التي قد تتسبب في إتلاف المحاصيل، وقطع السابلة، وتوقف الأنشطة الزراعية، والتجارية، والأخاوة في نظر البدوي عار، ما بعده عار وذل؛ ما بعده ذل لكنها في نظر الحضري مبلغ زهيد مستعد لدفعه ليوفر على نفسه عناء الحرب، ونفقاتها الباهظة، يقول الشاعر نامي

طلال لو قلبك حجر أو حديدي، غضب عليه الأمير زامل السليم؛ لأنه عدّ أن مدح القاضي لطلال بن رشيد، عدو عنيزة اللدود، خيانة لا تغتفر. عندها قال القاضي قصيدته في عنيزة، لكنه لم يعتذر من الأمير زامل، ولم يمدحه، بل مدح المدينة ورجالها لينفي عن نفسه تهمة عدم الولاء لوطنه، كما يشير إلى ذلك البيت الأخير من القصيدة، وكذلك ليثير نخوة أولئك الرجال؛ لينصروه أمام جور الأمير، وذلك بتذكيرهم بأنهم هم أصحاب القوة، والنفوذ، والثروة، والجاه، وأن الأمير بدونهم لا يستطيع أن يفعل شيئا. القصيدة ليست قصيدة مدح، إنها قصيدة فخر؛ لأن الشاعر يعدّ نفسه من الطبقة التي يتحدث عنها في قصيدته. ويبدو أن خطة القاضي نجحت، واستمرت الضغوط على زامل من وجهاء المدينة الذين أعجبتهم القصيدة حتى اضطر إلى استدعاء الشاعر، ليطيب خاطره ويكافئه على القصيدة. حضر القاضي، وقال له زامل: اطلب ما تشاء مكافأة على قصيدتك العصماء في بلدك عنيزة. أجاب القاضي: اللي أبيه يازامل إنه إلى جا الديره ضّيوف ما يَعَقّبَن عليهم بعدك أحد، إلى ضيّفتهم أنت أضيّفهم أنا بعدك. هذا تأكيد على انتماء القاضي للطبقة الأرستقراطية التي يفتخر بالانتماء إليها في قصيدته. كذلك أراد القاضي أن ينفي عن نفسه الحاجة إلى عطاء ابن رشيد، وهي تهمة حاول زامل أن يلصقها به. تقول الرواية الشعبية إن قصيدة القاضي في مدح طلال بن رشيد وقعت في يد زامل فأضاف إليها هذا البيت بقصد تشويه سمعة القاضي، وتصويره كما لو كان يستجدي ابن رشيد. يقول البيت:

ياشيخ انا طالِبْك مِيّة مجيدي   مع مشلحٍ ياشيخ انا مشلحي ذاب

ونلاحظ أن القاضي في قصيدته، مثله مثل زيد الخوير في القصيدة التي أشرنا إليها سابقا، لم يمدح حاكما، ولا أميرا، وكان يفتخر برجال عنيزة، نخبة من المواطنين، جماعةِ، بل قل طبقة أرستقراطية، هو من بينهم، طبقة من الشجعان المحاربين، ومن أصحاب الرأي، ومن القادرين على البذل والكرم. يستهل القاضي

وللشاعر زيد الخشيم قصيدة في ديرته قفار يستهلها بالافتخار بأن قفار، بخلاف غيرها من القرى الأخرى، من القوة بحيث لا تضطر إلى شراء الحماية عن طريق دفع الأخاوة، أو العشير:

لي ديرةٍ سمر الغرايب قْبالـه — بشرقيّ اجا يازين زمّة حيوره
بالسيف حامينه دَوالي رجاله — من كل طمّاعٍ يبي من عشوره

وقيام إمارة حضرية قوية، وقادرة على الحفاظ على استقلال الإمارة ضد القوى الأخرى، وعلى صد عدوان البدو، يتطلب كثافة سكانية، وكذلك توافر الفائض الإنتاجي من أجل تحقيق الثروة اللازمة لتشكيل قوة ضاربة، وتجهيزها بما يلزم من السلاح، ووسائل النقل، والاتصال، ومما يساعد على ذلك وقوع قاعدة السلطة على مفترق طرق الحج، والتجارة، وكذلك توالى سنوات الخصب، والمطر، وتوافر الماء في الآبار، وازدهار الزراعة، وقد تتوافر الظروف الملائمة لمدينة من المدن في مدة من الزمن، ثم تتغير الأحوال فتنضب موارد المدينة، وتضعف الإمارة فيها نتيجة أسباب داخلية، كأن تتوالى عليها سنوات الجدب، أو يعم الوباء، أو نتيجة ظروف دولية كأن تتحول طرق الحج، أو التجارة، أو تظهر اختراعات جديدة تحدث انقلابا في وسائل النقل والمواصلات، وكما هي الحال في أثينا القديمة، أو أسبرطة، يشكل التجار في هذه المدن المستقلة، وبالتحديد تجار عقيل، طبقة أوليجاركية تلعب دورا مهماً في تشكيل سياسة المدينة، ورسم علاقتها مع القرى، والمدن المجاورة، والقبائل القريبة، أو تلك التي تمر عبرها قوافلها التجارية، وكان لهم تأثيرهم البالغ في توجيه سياسات الأمير؛ لأنه في الواقع اعتلى الإمارة بموجب تعاقد ضمني، أو صريح مع هذه الطبقة بالذات، يلتزم بموجبه برعاية مصالحها مقابل الحصول على دعمها ومساندتها. وهذا ما تشير إليه قصيدة الشاعر محمد العبدالله القاضي التي يفتخر فيها بديرته عنيزة، والتي تستحق منا وقفة قصيرة، وتؤكد الرواية الشعبية أن القاضي بعدما قال قصيدته المشهورة التي امتدح فيها طلال بن رشيد، ومطلعها:

وإذا أمعنا النظر في التاريخ السياسي لشبه الجزيرة العربية تأكد لنا ما سبق أن ذكرناه من تناظر البداوة، والحضارة، وتوازنهما ثقافيا، واجتماعيا، مثلما يمكن لمدينة، أو قاعدة حضرية، أن تنمو وتزدهر في ظل الظروف المواتية؛ لتصبح دولة تبسط سيادتها على مناطق شاسعة من الجزيرة، كذلك يمكن للقبيلة أن تتحول إلى دولة دون أن تمر بمراحل تطورية، وتتدرج من البداوة إلى التحضر، ثم الدولة، لكن، بطبيعة الحال، لا بد للدولة متى ما قامت من قاعدة حضرية، وهذا يأتي بشكل ملازم لنشوء الدولة، ومتزامن مع قيامها، وليس سببا ضروريا سابقا لقيامها، والإمارات، والمشيخات التي توالت على الجزيرة العربية قامت شرعية البعض منها على أساس مدني حضري بينما قامت شرعية البعض الآخر على أساس قبلي، مثل: دولة الجبريين، ودولة آل حميد، ودولة آل رشيد، ولقد كاد ابن شعلان حديثا أن يؤسس لقبيلة الرولة دولة مركزها الجوف، وسواء كانت الإمارة أساسها قبلي، أو حضري، فإن قوتها مرهونة بقدرتها على استغلال، وتسخير الموارد البشرية، والمادية من الحضر، والبدو على حد سواء، ودمج الإنتاج الرعوي، والإنتاج الزراعي في نظام اقتصادي متكامل.

الخلاصة

في تتبّع كتابنا لتاريخ العلاقة بين البدو، والحضر، ومحاولة تفسير الصراع بينهما نجدهم بحكم ثقافتهم الكتابية يتبنون موقفا معرفيا تشوبه تحيزات الكتابة، ويتقمصون وجهة النظر الحضرية المنحازة ضد البداوة، والتي بلورتها، وشكلتها مدنيات الهلال الخصيب. كان من الطبيعي أن يسود الصراع علاقة مدنيات الهلال الخصيب مع الموجات المتعاقبة من الغزاة والمهاجرين المندفعة من قلب الجزيرة العربية، ومعلوم أن الكتابة، التي ترتبط ارتباطا وثيقا بالتحضر، ظهرت أول ما ظهرت لدى حضارات وممالك الهلال الخصيب التي أفادت منها في بلورة مقولات

قصيدته بأبيات يطلب فيها السقيا لديرته، ثم يقول:

يسقي مفالي ديرةٍ ضَمّ جالَه
بِرْباه حور العِين يسحر جماله
دارٍ لنا وادى الرمه هو شماله
في روضةٍ شِرْف المباني قْبالَه
غين وبساتين ظليلٍ ظلاله
فسايلٍ كالتين ياحَيّ فاله
كالليل والا الحشر لَجّة مَحاله
دارٍ لنجد مْشرّعٍ كم عنى له
الضيف هو وايا الضعيف ارتكى له
دارٍ يْجِير الجار بَه من جلالِه
دار الندى دار السعد والشكاله
حَمَوا حْماها بالمراجل رْجالَه
صالوا وصادموا الدول دون جاله
بْرايٍ وتدبيرٍ وعقل وصِمالِه
بْعَزمٍ وْجَزْمٍ كان هَمّوا بْقاله
فان بْرِكَوا للراي شالت خْماله
شالَوا حْمولٍ ما يْراوَز مِشالَه
أخيار واشرارٍ الى جا مجاله
عْدامٍ شغاميمٍ كرامٍ سْبالَه
يعْجِبك مرباع الغميس ان غدى له
ما حدّر الوادي وغرْب وْشِماله
ومقْياظها حد الوعر من سَهاله
أمٍّ لنا من عَقّها من عْياله
ما يعجب الناظر بشوفه ويهتال

وحْماه هو مربى الجوازي والاطفال
غربيّه الضاحي وشرقيّه الجال
لَجّة غْروسَه دايره تِقِل تِفْصال
مِتمايْلٍ كالدوح شامله الاقبال
وفواكهٍ فيها الثمر والحِمِل مال
ماها ومرعاها مِرِيٍّ وسلسال
راجٍ ومحتاجٍ ولاجٍ ونزّال
كْرام النفوس اهل القواعد والافعال
وَفْقٍ من الباري بها عز واقبال
ما ساقت الخاوه للاول ولا التال
لين اوحشوا من جا لجاله بالافعال
بْحَرْبٍ وضربٍ يِسْنِد العايل ان عال
وصبرٍ وتقديمٍ وتوخير الاحوال
ما ثَمّنوا أو طاوعوا شور ذلال
زمل التخوت اللي يشيلون الاثقال
العفو ما اصبرهم على كل الاحوال
عِقّال في حالٍ وفي حال جِهّال
هم سورَها وحْماه كان الوحل حال
نَوّر بْنَوّارِه وبازهاره اشكال
من وادي الروضه الى خشمه العال
رامه ومهْرِه والبريقا الى الجال
عدم البصر والسمع والمال والحال

اقتصادية، واجتماعية، وسياسية واحدة، كل منهما يرتكز على قاعدة إنتاجية تختلف عن الأخرى، تبعا لما تمليه معطيات الإيكولوجيا التي تحدد مصادر العيش، وما بين الثقافة البدوية، والثقافة الحضرية في النموذج المحلي من اختلاف، وما يشوب علاقتهما من توتر منشؤه اختلاف المناطق الإيكولوجية التي يستغلها كل منهما؛ ليستخلص منها موارد رزقه، ومن ثم اختلاف الأدوات، والأساليب اللازمة لاستخراج هذه الموارد، وصراع البداوة، والحضارة في النموذج المحلي ليس صراعا بين جماعات همجية، بربرية، بدائية، وبين أمم راقية متحضرة، وإنما هو في حقيقته صراع إيكولوجي بين مجموعتين تكادان تكونان متعادلتين، ومتساويتين، تقنيا وحضاريا.

البداوة، والحضارة، كما يصورهما الشعر الجاهلي، والشعر النبطي، هما النمطان النموذجيان للحياة في الجزيرة العربية. ومما يؤكد حضور ثنائية البداوة، والحضارة كحقيقة ذهنية في ثقافة أهل الجزيرة هو ما يحمله بدوها، وحضرها كل منهما تجاه الآخر من مشاعر غامضة، ومن صور نمطية متضادة، إضافة إلى ذلك يتجلى تمايز البدو، والحضر في الرموز التي يتخذها كل منهما محددات لهويته. فالبدو، في النموذج الخلدوني، هم أهل الوبر، أي بيوت الشعر المتنقلة، والحضر هم أهل المدر، أي بيوت الطين الثابتة، أما في النموذج المحلي فإن رمز البداوة هي الإبل، أما رمز الحضارة الزراعية فهي النخلة. هذان الرمزان المحليان يختزلان الفروق بين البداوة والحضارة في النموذج المحلي، ويحصرانها في التخصص الإنتاجي الذي يتمثل، إما برعي الإبل، أو غرس النخيل. هنا يتحول الفرق بين البداوة، والحضارة إلى مجرد اختلاف في وسائل الإنتاج، وإلى شكل من أشكال التخصص، وتوزيع العمل. التمايز الإنتاجي بين البدو، والحضر ليس إلا توزيع عمل يقصد منه تحقيق الاستفادة القصوى من إيكولوجيا الصحراء. هذا التمايز الإنتاجي يعزز الاعتماد المتبادل بين البدو، والحضر، ويؤكد العلاقة التكاملية بينهما، وحاجة كل منهما إلى

أيديولوجية مناهضة للبداوة، وعلى مر القرون تتراكم هذه التحيزات مشكلة تضادية بين الثقافة الشفهية، والثقافة الكتابية، موازية للتضادية بين البداوة، والحضارة. هذا الموروث الكتابي المنحاز ضد البداوة كان هو الأساس الذي قامت عليه المدنيات اللاحقة في الشرق، بما في ذلك المدنية العربية، خصوصا وأن أهل الهلال الخصيب ساهموا مساهمة جوهرية في صياغة هذه المدنية. هذا يعني أن الحضارة العربية بتحولها إلى حضارة كتابية، وقعت في مصيدة الانحياز ضد ذاتها؛ لذلك نجد ابن خلدون يرى في البداوة نقيضا للحضارة، وضدا لها. ولقد سيطر النموذج الخلدوني لثنائية البدو، والحضر على الثقافة العربية، وتبنته كموقف رسمي لها. وتحتل البداوة في النموذج االخلدوني مرحلة بدائية متوحشة، سابقة لمرحلة الحضارة.

وبعد مناقشة التحيزات المتغلغلة في بنية النموذج الخلدوني لثنائية البداوة، والحضارة حاولنا أن نقدم نموذجا بديلا مؤسسا على المفهوم المحلي، والتصور التقليدي لأبناء الجزيرة العربية أنفسهم لهذه الثنائية، عرب الجزيرة الذين يدمجهم أهل الشمال، وكذلك النموذج الخلدوني تحت مسمى البدو يتمايزون فيما بينهم على المستوى المحلي، ويقسمون أنفسهم إلى بدو، وحضر، أي: أن الطرف البدوي في النموذج الخلدوني ينقسم في النموذج المحلي إلى بدو، وحضر، مما يخفف من حدة التضادية بين البدو، والحضر في هذا النموذج، ويختلف النموذج المحلي عن النموذج الخلدوني في أنه لا ينظر لهذه الثنائية من منظور تطوري تعاقبي 'داياكروني'، وإنما من منظور بنائي تقابلي 'سنكروني'، وثنائية البداوة، والحضارة في النموذج المحلي لا ترتكز على التضادية، أو الصراع بقدر ما ترتكز على العلاقة الوظيفية التناظرية 'السيمترية'، التي تقوم على تبادل الخدمات والمصالح. من هذا المنظور البنائي الوظيفي يمكن عدّ البداوة، والحضارة لا على أنهما مرحلتان ثقافيتان متعاقبتان على سلم التطور الحضاري، بل على أنهما وسيلتان مختلفتان، لكن متكاملتان للتكيف مع البيئة الصحراوية. إنهما طرفان متقابلان في معادلة

المصادر

إبراهيم المسلم

١٤٠٤/١٩٨٤ رحلتي مع العقيلات. الجمعية العربية السعودية للثقافة والفنون، الرياض.

١٤٠٥/١٩٨٥ العقيلات. دار الأصالة للثقافة والنشروالإعلام.

أبو عبدالرحمن محمد بن عمر بن عقيل

١٤١٥/١٩٩٤ مسائل من تاريخ الجزيرة العربية. دار الكتاب السعودي.

أبو علي إسماعيل بن القاسم القالي البغدادي،

١٤٠٠/١٩٨٠ كتاب ذيل الأمالي والنوادر. دار الآفاق الجديدة، بيروت.

عبدالرحمن بن زيد السويداء

١٤١٦/١٤٩٦ عقيلات الجبل. النادي الأدبي بحائل.

عبدالرحمن بن خلدون

١٤٠٨/١٩٨٨ ديوان المبتدأ والخبر (ج١). دار الفكر، لبنان.

عبدالعزيز عبدالغني إبراهيم

١٤١١/١٩٩١ نجديون وراء الحدود: العقيلات. دار الساقي، لندن.

عبداللطيف أحمد علي

١٣٩٦/١٩٧٦ التاريخ اليوناني، العصر الهللادي. دار النهضة العربية، بيروت.

محبوب بن سعد بن مدوس الفصام الدوسري

١٤١٠/١٩٩٠ من أشعار الدواسر (جزآن). حقوق الطبع والنشر محفوظة للمؤلف.

مطاوع صفدي، وإيليا حاوي

١٣٩٤/١٩٧٤ موسوعة الشعر العربي (٥ أجزاء). شركة خياط للكتب والنشر، بيروت.

منديل بن محمد بن منديل الفهيد

١٣٩٨/١٩٧٨ من آدابنا الشعبية في الجزيرة العربية (ج١،ط١). حقوق الطبع والنشر محفوظة للمؤلف.

١٤٠١/١٩٨١ من آدابنا الشعبية في الجزيرة العربية (ج٢). حقوق الطبع والنشر محفوظة للمؤلف.

١٤٠٣/١٩٨٣ من آدابنا الشعبية في الجزيرة العربية (ج٣). حقوق الطبع والنشر محفوظة للمؤلف.

١٤٠٥/١٩٨٥ من آدابنا الشعبية في الجزيرة العربية (ج٤). حقوق الطبع والنشر محفوظة للمؤلف.

١٤١١/١٩٩٠ من آدابنا الشعبية في الجزيرة العربية (ج٥). حقوق الطبع والنشر محفوظة للمؤلف.

١٤١٣/١٩٩٢ من آدابنا الشعبية في الجزيرة العربية (ج٦). حقوق الطبع والنشر محفوظة للمؤلف.

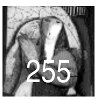
١٤١٣/١٩٩٢ من آدابنا الشعبية في الجزيرة العربية (ج١،ط٢). حقوق الطبع والنشر محفوظة للمؤلف.

١٤١٥/١٩٩٥ من آدابنا الشعبية في الجزيرة العربية (ج٧). حقوق الطبع والنشر محفوظة للمؤلف.

١٤١٩/١٩٩٩ من آدابنا الشعبية في الجزيرة العربية (ج٨). حقوق الطبع والنشر محفوظة للمؤلف.

Bulliet, Richard W.
1975 The Camel and the Wheel. Harvard University Press.

Doughty, Charles Montagn
1921 Travels in Aabia Deserta (2 vols). Random House, New York.



الآخر، وارتباطهما كل بالآخر، وما يفصل البدو عن الحضر من تخصص في العمليات الإنتاجية هو الذي يجمع بينهم في عمليات المقايضة الاقتصادية، وتبادل المصالح، والسلع والخدمات.

ولو تفحصنا الأوضاع السياسية في الجزيرة العربية قبل نهضتها الحديثة، لوجدناها بشكل عام لا تشبه الأوضاع في المناطق النهرية المجاورة التي كانت تشكل كيانات سياسية كبيرة، يتخذ الحكم فيها طابع المركزية والاستبداد، وكانت أوضاع الجزيرة العربية أقرب شبها ببلاد اليونان القديمة، فقد حالت وعورة التضاريس، والطبيعة الجبلية دون الاتصال بين الجزر التي تتشكل منها بلاد اليونان، والتي تتناثر في البحر كما تتناثر الواحات في صحراء الجزيرة العربية. أضف إلى ذلك أن شح الموارد في بلاد اليونان، وفي بلاد العرب دفع بالسكان هنا وهناك إلى المغامرة، وامتهان التجارة، والنقل، والعمل في مجالات الاستيراد والتصدير. فمثلما كانت سفن التجار الإغريق تمخر عباب بحر أيجة، وتصارع أمواجه العاتية، كانت إبل العقيلات تخترق متاهات الصحراء العربية ومفازاتها. البعير، سفينة الصحراء، جعل الإبحار في الصحراء أمرا ممكنا، ومثلما قامت صراعات بين مدن الإغريق في محاولة كل منها السيطرة على طرق التجارة في بحر أيجة، كذلك قامت صراعات بين مدن الجزيرة العربية للسيطرة على طرق التجارة الصحراوية، وكما هي الحال في أثينا القديمة، أو أسبرطة، نشأت في وسط الجزيرة العربية مدن شبه مستقلة يشكل التجار فيها، وبالتحديد تجار عقيل، طبقة أوليجاركية تلعب دورا مهماً في تشكيل سياسة المدينة، ورسم علاقتها مع القرى، والمدن المجاورة، والقبائل القريبة، أو تلك التي تمر عبرها قوافلها التجارية، وكان لهم تأثيرهم البالغ في توجيه سياسات المدينة، وقد لعب تجار عقيل دورا أساسيا في دمج إنتاج الحضر الزراعي، وإنتاج البدو الرعوي في نظام اقتصادي شامل، وشكلوا حلقة من أهم حلقات الوصل التي تربط البادية بالحاضرة، وتؤكد ما بينهما من تكامل اقتصادي، وتداخل ثقافي، وسياسي.

ليشكلوا دولة حضرية، ما تلبث أن تزول بفعل نوازعها التدميرية الداخلية. هكذا يقودنا ابن خلدون إلى نفق مغلق «إلى فلسفة للتاريخ مغلقة وخالية من كل تطلع أو استشراف مستبقلي»[٣] وهذا لا يعني البخس من قيمة شهادته على العصر الذي عاشه، فأهمية مقدمة ابن خلدون بالنسبة للفكر التاريخي والفلسفي المعاصر، كامنة في كونها شهادة ثمينة، تبرز العوامل الفاعلة في التجربة الحضارية العربية الإسلامية[٤]، صحيح أن ابن خلدون لم يستطع التحرر من العنصر الذاتي، كما يرى محمد عابد الجابري[٥] وكذلك دورتيا كرافولسكي التي تعلق على الصبغة المأساوية التي طبعت رؤية ابن خلدون للتاريخ الإسلامي، وذلك في إطار مقارنتها بين رؤية ابن العمري عن بدو مصر والشام، وبين رؤية ابن خلدون: تقول: «إن اختلاف ابن خلدون وابن العمري في رؤية الأعراب ودورهم يعود إلى اختلافهم في وجهة النظر، فالمتأمل لمجرى التاريخ الإسلامي من خارج، ضمن نظرة معينة للتاريخ البشري - هي تشر هنا إلى ابن خلدون - ربما بدا له هؤلاء الأعراب عنصراً سلبياً في المجرى العام للأحداث والثقافات. أما الناظر للأمور من الداخل، فإنه يرى فيهم جزءاً أساسياً من التطور التاريخي للإسلام، بحيث لو وضعوا موضع تساؤل، لوضعت المنظومة الإسلامية كلها في الموضع نفسه"[٦] وهذا ما يؤكده الجابري بقوله: لقد كان البدو العنصر الأكثر فعالية في التاريخ العربي منذ البعثة المحمدية إلى عصر الانحطاط"[٧] المهم في الأمر أن الرؤية الخلدونية للتاريخ، والتي تنم عن «مفلسف لتاريخ معين» ونظرتها التحقيرية للأعراب بقيت مثار جدل عند مفكرينا القوميين والمعاصرين، وبقيت تتحكم في مسار الكثير من الدراسات المعاصرة التي طالت البداوة لتشل حركتها[٨].

في إطار نضالنا ضد التأويلات التضيقية، نجد أنفسنا مدفوعين إلى تناول فرضيتين، تسعى كل منهما إلى الإعلان عن نفسها، وكأنها نظرية في تفسير ظاهرة الغزو عند البدو.

أثريات الحرب والغزو عند البدو:

نحو منظور مختلف؟

د. تركي علي الربيعو *

من وجهة نظر أحد الإناسيين (الأنثربولوجيين) إن تاريخ الإناسة ما هو إلا استبدال تدريجي للآراء غير المطلعة على أحوال الشعوب، بالآراء المطلعة على أحوالها[١]. وهذا يعني أن على المرء الباحث عن منظور مختلف، أن يكافح تلك التأويلات التضيقية، وتلك الحماقات النظرية التي عَدَّها إ.إيفانز برتشارد «آيات في الحماقة»[٢] والتي تنتشر في أروقة الخطاب الانطباعي السائد عن البدو كفطر ذري سام، وحيث ساهم في انتشارها خطاب انطباعي، ساهم في الترويج له بعض المستشرقين، وبالأخص مما سماهم بعض الإناسيين بـ «أنثربولوجيو المقاعد الوثيرة» الذين ساهموا في الترويج لتلك الخطاطات التطورية والنظرية عن المجتمعات القديمة، والتي لا تزيد على كونها بعض حماقات العصر الفكتوري على حد تعبير برتشارد. وبالأخص أيضاً «السلف الخلدوني» إن جاز التعبير، فالبدو كما يراهم ابن خلدون أهل عبث وانتهاب، وتظهر البداوة في المشروع الخلدوني، لنقل في النظرية الخلدونية عن «الدورة العصبية» على أنها مستودع التاريخ، لنقل لتاريخ عربي هو في المحصلة تاريخ مجموعة من الأعراب، الذين يأتون على ظهور خيولهم، عراة غزاة،

---

* *كاتب وناقد من سوريا*

يجل شيخ قبيلته حتى العبادة»(١١).

في هذا السياق الذي يجعل من الغزو نتيجة، تظهر الفتوحات الإسلامية، على أنها انزياحات إيكولوجية لقبائل تحلم بالجنة، وتراها خلف صحرائها، لنقل مع ابن خلدون: قبائل تحلم بالانتقال من «خشونة البداوة» إلى «رقة الحضارة»، وذلك لن يتأتّى لها إلا بالغزو والغنيمة، أليست الغنيمة هي واحدة من أهم محددات العقل السياسي العربي، كما يرى محمد عابد الجابري(١٢).

أعود للقول: إن هذه الفرضية التي نعثر عليها في كتابات عديدة، هي فرضية مضمرة بالرؤية الخلدونية للتاريخ، والذي هو تاريخ الانتقال من البداوة إلى الحضارة، أضف إلى ذلك أنها بمثابة التعبير الحي لأنثربولوجي المقاعد الوثيرة، الذين نظّروا للبداوة بدون خبرة ولا دراية. أضف إلى ذلك أن هذا التركيز على فوضى المجتمعات البدوية، كون الغزو شاهداً على فوضاها وعبثها، إنما يسعى إلى تفسير نشوء الدولة، ودورها في إقامة النظام، وردع الفوضى.

الفرضية الثانية:

وتتكامل مع الأولى في تفسير ظاهرة الغزو عند البدو فهذه الفرضية ترد الحرب والغزو بين القبائل البدوية إلى الجوع وانعدام الكلأ، وبذلك يصبح الغزو وسيلة بدوية؛ لرد غائلة الجوع، وهذا يرد الغزو عند البدو إلى مستوى نزعة فطرية، لنقل إلى لوثة وقدر تاريخي بدوي، وقد كتب المستشرق فولني عن غزوات البدو يقول: «لما كان الأعرابي نهاباً أكثر مما هو محارباً، فهو لا يسعى إلى إراقة الدماء، إنه يهاجم فقط من أجل السلب والنهب»(١٣) وتضيف دراسة استشراقية حديثة قائلة: «كانت الرغبة في النهب، تلهب دوماً حماس البدو»(١٤) وتضيف «نتيجة الغزوات يستطيع البدوي الفقير بعد غارة موفقة واحدة أن يصلح أحواله المالية، ويمكن أن يغدو موسراً»(١٥) ولكن هذه الدراسة تلفت نظرنا إلى أمر غريب، وذي دلالة تقول: «كان

الفرضية الأولى:

هذه الفرضية تربط بين الحرب والغزو عند البدو وبين الصحراء، بحيث تظهر هذه الحروب على أنها ردود فعل إيكولوجية محضة، وعلى أنها ناتج مباشر للفوضى التي تميز هذه المجتمعات الصحراوية، يكتب أحد الدارسين العرب: «حروب البدو صحراوية دوماً ولا تتجاوز الصحراء، إلا للإغارة على أطرافها الريفية، أو المدنية في حالات الجوع وانعدام الكلأ»[٩] ويرى الدكتور إحسان النص في دراسته عن «العصبية القبلية وأثرها في الشعر الأموي» أن الغزو عند العرب لم يكن «ضرباً من اللهو، وبديلاً من حياة الفراغ والبطالة، إنما كان ضرورة حيوية ألجأتهم إليها قسوة طبيعتهم، وقلة الخيرات، وأسباب الرزق في بيئتهم. وهو صورة من صور تنازع البقاء في مجتمع فقير مجزأ، تتنافر وحداته، ويسعى كل منها في سبيل تحقيق منفعته الذاتية. فإذا شعرت القبيلة بتناقص مواردها، أو آنست نضوب مياهها، ووقع الجدب في مراعيها، حشدت قوامها، وانتهزت غِرّة بعض القبائل المجاورة لها، لتغير عليها وتستاق ما تجده من نعم، وشاء، وتسبي النساء والولدان، وتعود إلى حيّها فخورة بالظفر الذي حققته، والسلب الذي حصلت عليه..»[١٠].

إن القول: إنَّ الغزو هو نتيجة اقتصادية لقسوة الصحراء، دفع أحد الباحثين في علم الاجتماع إلى القول بأن الجنة لا تزيد على كونها انعكاساً لحياة الصحراء؛ إذ «إن فكرة الجنة بما فيها من أنهر، وخضار، وظلال، هي حلم الصحراء وتحقيق ما لا يتحقق في هذه الحياة. وبذلك يمكننا أن نستنتج أن إيمان البدوي باليوم الآخر والجنة، وسعيه إليها، يجب أن يكونا أكثر التصاقاً بواقع البادية وأعمق عفوية وأصالة من إيمان وسعي الذين يتمتعون بهذه الحياة. إن الجنة هي صرخة الصحراء ومَنْ يمكن أن يكون أكثر احساساً بهذه الصرخة من الأعماق «الله أكبر» من ذلك البدوي الذي يواجه جبروت الصحراء وحيداً مستوحداً لا أفق يحد حياته وتجواله؟ وفي ذهن مَنْ يكون الله في سلطته اللامتناهية أقرب إلى تفكير هذا البدوي الذي

رابعاً: السلطة السياسية ليست نتيجة السيطرة على قوى الإنتاج، بل ناتج التلاحم العصبي[٢٠].

إن أسلوب الإنتاج الحربي عند الجابري، يختصر التاريخ العربي في القبيلة، والقبيلة في الغنيمة، وبذلك يموضعهما على الضد من حركة التاريخ، يقول أحد الباحثين: «تصب هذه الفكرة في رؤية للتاريخ العربي تعدّ أن العرب لم يكونوا غير قبائل خرجت من الجزيرة العربية للفتح حاملة راية الإسلام، لكن دافعهم الأساسي كان الغزو من أجل الغنائم. تعزل هذه الرؤية الفتوحات عن التاريخ السابق واللاحق لها، وتفسرها بعوامل خارجية لا علاقة للعرب بها (ضعف أمبراطوريتي الروم والفرس، طرق التجارة عبر الجزيرة العربية... إلخ) تعدّ أن دور العرب انتهى بانتهاء الفتوحات) هذه الرؤية كانت الشعوبية (أهل التسوية كما كانوا يسمون أنفسهم) قد ساهمت في ترويجها تاريخياً كما يرى الفضل شلق. وهاهم المستشرقون ومن لف لفهم يساهمون في الترويج لها حالياً، ويدعمون بحوثهم ببحوث جزئية ناقصة»[٢١].

انهيار المرتكز الاقتصادي في تفسير الغزو:

الحرب كظاهرة تشكل بنية المجتمعات البدائية والبدوية فقد لاحظ إنجلز واعتماداً على مورغان)nagroM(أن «قبيلة من قبائل الأيروكوا الهندية تعدّ في حالة حرب مع كل قبيلة أخرى لم تعقد معها معاهدة صلح حسب الأصول»[٢٢]. وهذا يعنى أن حالة الحرب مع كل قبيلة أخرى لا تفسر استناداً إلى مبدأ الفوضى، وورد غائلة الجوع؟. إذ إن الاستناد إلى مبدأ الفوضى لتفسير حالة الحرب والغزو في المجتمعات البدوية، يخفي بحق، وراء هذا الخطاب، رئاية حضارية هدفها تفسير نشأة الدولة، وقد بدأت الدراسات الإناسية التي حررها «إناسيو المقاعد الوثيرة» والدراسات الاستشراقية والماركسية والعربية الممركسة ذات النزعة الاقتصادية على تضخيم

الغزو يُعَدُّ عملاً نبيلاً جداً»(١٦) وقد سبق لإنجلز أن عزا أسباب الغزو والحروب إلى كونها وسيلة للكسب، ورد غائلة الجوع يقول: والحرب القديمة بين القبائل (قبائل الهنود الحمر) تتحول إلى عملية نهب بين القبائل (قبائل الهنود الحمر) تتحول إلى عملية نهب وسلب في البحر والبر؛ لأجل الاستيلاء على الماشية والعبيد والكنوز، وتتحول بالتالي إلى مصدر عادي للكسب، إلى حرفة، وبكلمة تغدو الثروة موضع إطراء وتبجيل وتقدير بوصفها الخير الأعم(١٧). وتربط بعض الدراسات العربية ذات المنحى الانطباعي، بين الغزو، والفقر، والفوضى بحيث يغدو الغزو حليفاً للفقر، إذ إن حياة الصحراء هي حياة الفاقة والجوع والحرمان، وعبر هذا فإن حياة البدوي تغدو جحيماً لا يطاق، السلب والنهب والغزو والفقر والغلاطة واللوثة على حد تعبير أحدهم(١٨). فالفقر هو الحليف الأول للبدو، والجوع حليفهم الثاني، فحياة الصحراء هي حياة الفاقة، ويضيف باحث عربي قائلاً: «لقد كان الباعث الأساسي على الغزو عند العرب في الجاهلية وما تلاها من عصور، هو حب الكسل، والحصول على الغنائم التي هي قوام معاشهم، أو الثأر والانتقام»(١٩).

في إطار سعيه إلى بناء نظرية في التاريخ العربي الإسلامي، يجعل الجابري من الغزو نتيجة، نتيجة الحالة الصحراوية (بخل سمائها بالأمطار، وأرضها بالعشب والكلأ) وهذا ما يدفع البدو إلى الغزو، من وجهة نظره. لنقل إلى «الغنيمة» كعامل اقتصادي يقوم عليه ما يسميه الجابري بأسلوب الإنتاج الخاص بالاقتصاد القائم على الغزو، أو اقتصاد الغزو، و «أسلوب الإنتاج الحربي»، ينعته الجابري أيضاً بالأسلوب الشاذ، والذي يختلف عن نمط الإنتاج الآسيوي بأوجه عديدة.

أولاً: إن القوى التي يقوم عليها هذا النوع من الاقتصاد، ليست قوى اقتصادية، بل هي على العموم «قوى حربية».

ثانياً: إن العلاقات السائدة في هذا النمط، هي علاقات عصبية.

ثالثاً: إن الثروة التي يؤسسها اقتصاد الغزو، ناتجة عن الاستيلاء على الخيرات الجاهزة.

بالعنف المضاد، أن عنف الدولة الذي يبرر نفسه من منظور أمني وحضاري[٢٥]. من وجهة نظر خبراء الإناسة والنياسة (الاتنولوجيا)، فإن المجتمعات البدائية هي مجتمعات وفرة لا ندرة، وبذلك ينهار المرتكز الاقتصادي للحرب عند البدائيين، ولم يعد له من مبرر. يقول الإناسي الفرنسي كلودليفي ستروس (ssuartS) في كتابه الموسوم بـ (الفكر البري) والذي اعتبر في حينه أهم مرافعة في وجه (إناسيو المقاعد الوثيرة)، يقول في معرض حديثه عن هنود كواهويلا (aliuhaoC) الذين يعيشون في صحراء كاليفورنيا الجنوبية حيث لا تستطيع اليوم بضع عائلات من البيض الاستمرار في الحياة: «لقد كانوا آلافاً وعرفوا حياة الوفرة»[٢٧] ويذهب كلاستر وبناءً على أبحاث قام بها أنثولوجيون، مثل: ساهلز وليزو إلى القول: «إن الأبحاث الحالية تثبت أن الاقتصاد البدائي هو على العكس، اقتصاد وفرة لا اقتصاد ندرة، فالعنف لا يتمفصل مع الشقاء، وهذا يعني انهيار مرتكز التفسير الاقتصادي للحرب البدائية»[٢٨]. إن التاريخ العربي الإسلامي وعلى لسان مؤرخيه، يحدثنا عن وفرة وثروات لا حدود لها. تقول الأخبار: إن الرسول صلى الله عليه وسلم، لما فرغ من رد سبايا هوازن بعد غزوة حنين ركب واتبعه الناس يقولون: يا رسول اللّه اقسم علينا فيئنا، وحتى ألجأوه إلى شجرة، فاختطف رداؤه، فقال: ردّوا عليّ ردائي أيها الناس، فو الله لو كان لي عدد شجر تهامة نعمٌ لقسمتها عليكم ثم لا تجدوني بخيلاً ولا جباناً ولا كاذباً. ثم رفع وبره من سنام بعير، وقال: ليس لي من فيئكم ولا هذه الوبرة إلا الخُمس وهو مردود عليكم. ثم أعطى المؤلّفة قلوبهم وكانوا من أشراف الناس، بتألفهم على الإسلام، فأعطى أبا سفيان وابنه معاوية، وحكيم بن حزام، والعلاء بن جارية الثقفي، والحارث بن هشام، وصفوان بن أمية، وسهيل بن عمرو، وحويطب بن عبد الفُرس، وعيينة بن حُصن، والأقرع بن حابس، ومالك بن عوف النصري، كل واحد منهم مائة بعير، وأعطى دون المائة رجالاً.. إلخ»[٢٨]. هذا مثال، ومثال آخر نأتي به من كتاب (الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي) حيث يشير مؤلفه إلى ثروة

هذه الفرضية. تقول دراسة استشراقية معاصرة: «وما كان بالإمكان تحقيق الاستقرار السياسي، ووقف النهب البدوي، وتأمين سلامة الروابط التجارية إلا في ظل دولة مركزية[٢٣] وتضيف «ففي ظل انعدام السلطة المركزية القوية، كان البدو يقومون بالغزوات دوماً»[٢٤]. تكاد تجمع أغلب الروايات التي تقصيناها من أفواه كبار السن من الأعمام والأخوال والأهل على تفاهة الأسباب التي تؤدي إلى الحرب والغزو، وبالتالي إلى شرعية الغزو، فالغزو لا يحتاج إلى مبرر، إنه ظاهرة قائمة بذاتها، ويعد على مستوى «رأس المال الرمزي» وعلى مستوى «المخيال الجمعي» عملاً نبيلاً يستهوى أفئدة كل الشباب، الذين يغتنمون الفرصة؛ لاجتراح المآثر، ويستمد معظم الأجداد المقدسين قدسيتهم وصورتهم المؤمثلة من أعمال الغزو التي قاموا بها، وليس من جنيهم للثراوات، وهذا ما يفصح عنه الشعر البدوي، هذا الدليل المقدس والمصدر المشروع والمرجعية التاريخية للأجيال اللاحقة الذي تنقل تجارب الحروب من خلاله وتوثق، والذي يسمح لنا ببناء تاريخ البدو، لا يشير من قريب أو بعيد إلى تلك الصلة الوثيقة بين الغزو والغنيمة. ولا إلى اقتصاد الفاقة والفقر الذي تزعم الدراسات الانطباعية أنه ميز حياة البدو[٢٤].

في بحث له عن (أثريات العنف أو الحرب في المجتمعات البدائية) كتبه بيار كلاستر)eretsalC(عام ١٩٧٧م رأى فيه أن هناك أنوّية حضارية إن جاز التعبير، توجه الكتابات التي تطال التاريخ البدائي، وتقود إلى إطلاق حكم قيمة سلبي، يبرر العنف الذي يرتكب بحق هذه المجتمعات، وهذه الأنوّية (الرئاية) تجد تعبيرها في القول: إن الدولة هي قدر كل المجتمع، بمعنى أنه لا وجود لمجتمع حقيقي خارج إطار الدولة، إذ إن المجتمعات الحقيقية هي التي تعيش في الظلال الوقائية للدولة. وبذلك تغدو المجتمعات القديمة - البدائية والبدوية - مجتمعات خارج التاريخ الإنساني لأنها مجتمعات بدون دولة، إنها مجتمعات الفوضى والحرمان، والنهب والسلب، ومجتمعات العنف الذي يتمفصل مع الشقاء، بحيث لا يمكن لجم هذا العنف إلا

لا تتجذر في واقع الإنسان كنوع، بل في الكينونة الاجتماعية للمجتمع البدائي، ولا تشير بشموليتها نحو الطبيعة، بل نحو الثقافة. كذلك يرفض كلاستر- كما بَيّنا آنفاً- المقال الاقتصادي المغفل الذي تعتمده الماركسية كمرجع، لأن المجتمعات البدائية هي مجتمعات وفرة لا ندرة. وكذلك يرفض المقول التبادلي الذي اقترحه ستروس (Strauss) لتفسير الحرب البدائية والذي ربط الحرب بنشوء التجارة، فالحرب بنية للمجتمع البدائي، وليست إخفاقاً عرضياً لتبادل فاشل، والشمولية التي تتسم بها في عالم الوحشيين إنما تعكس وضعية العنف البنيوية هذه[٣٢]. إن المجتمعات البدائية، وكذلك الخراجية كما أوضح المفكر الماركسي سمير أمين، هي مجتمعات سياسية بمعنى أن السياسي هو الذي يحدد الاقتصادي وليس العكس[٣٣] وهذا هو جوهر جوهر أطروحة المفكر الفرنسي اللامع ريجيس دوبريه في نقده للعقل السياسي[٣٤].

وانطلاقاً من أن القبيلة هي كيان سياسي ذو أيديولوجيا موحدة بامتياز، فإن الحرب تؤدي على صعيد هذه المجتمعات وظيفتين **الأولى**: التوحيد الداخلي للقبيلة، الذي تعززه وسائل فعّالة أخرى كالبنية النسبية عند القبيلة، والتي تسمح بإقامة علاقات سياسية كما تبين الإناسة السياسية. تجعل من جميع أفراد العشيرة ذكوراً وبالغين، أفراداً متساويين من حيث الحقوق والواجبات، يتساوى في ذلك شيخ القبيلة مع أي فرد من أفرادها، فالمشيخة في العشيرة أو القبيلة تظل اعتباراً وليس امتيازاً، وقد سبق لكلاستر أن بين لماذا لا يوجد ملك على القبيلة، بل يوجد زعيم، وماذا يعني هذا؟ وكان الجواب أن المجتمعات النسبية القرابية القديمة، كمجتمعات سياسية، تحصّن نفسها ضد ظهور المستبد، فالاستبداد يساوي المُلك في أغلب الأحيان فالزعيم كما يقول كلاستر لا يحوز على أي نفوذ أو سلطة قسر، ولا على أية وسيلة لإعطاء الأوامر، فالزعامة ليست مكاناً للسلطة، ولا أناس القبيلة عندهم أي واجب للخضوع[٣٥] وكذلك يفعل الزواج الداخلي الذي يعزز من وحدة القبيلة في الداخل. **والوظيفة الثانية**: تمايزها عن الخارج. إن المجتمع البدوي أو البدائي إن كان لا بد

الأعراب بقوله: «وما أكثر ما نسمع عن أولئك الذين كان لهم نعم قد ملأ كل، أو أولئك الذين كانوا يفقئون أعين فحلهم ليردّوا عن إبلهم العين؛ لأنها بلغت ألفاً، أو ذلك الذي فقأ أعين عشرين بعيرا؛ لأن إبله بلغت عشرين ألفاً، والذي ربما ذبح في أيام الحجيج عشرة آلاف بدنة، وفي الأخبار أن عتّاب بن ورقة تكفل مرة بدفع تسع ديّات، وما أكثر ما نسمع عن ديّات بلغت آلافاً من الإبل[٢٩]». ونلفت النظر هنا إلى أن القبائل العربية ما تزال تنظر إلى ثروتها في الإبل والأغنام، على أنها ثروة تستثيرها التحديات أكثر مما تتميز بالتراكم، وعبر هذا تغدو الولائم ذات الطابع السياسي مناسبة للاستجابة لهذه التحديات، أي بذبح أكبر عدد من الأغنام، والذي يتنافى مع تكديس الثروات الذي يميز المجتمعات الرأسمالية المعاصرة المشغولة بمبدأ التراكم.

يقول كلاستر: إن الماركسية كنظرية عامة للمجتمع والتاريخ معاً، مجبرة على أن تأخذ بمسلمة الشقاء البدائي، أي المردود الضعيف جداً للنشاط الإنتاجي! لماذا؟ والجواب أن الماركسية كنظرية للتاريخ تكتشف قانون الحركة التاريخية، والتغيير الاجتماعي في ميل القوى الإنتاجية الذي لا يكبح إلى النمو، بيد أنه لكي يمشي التاريخ، ولكي تنطلق القوى الإنتاجية ينبغي فعلاً عند انطلاق هذا المسار أن تكون القوى الإنتاجية نفسها في بادئ الأمر في أقصى حدود الضعف، وفي حالة تخلف شامل»[٣٠]. الغزو لا يرتبط بالشقاء البدوي، ولا بالفقر الصحراوي المزمن كما تدّعي بعض الدراسات. لكن السؤال الذي يطرح نفسه هو: كيف تفسر الحرب كظاهرة عامة في المجتمعات البدائية والبدوية، فقد لاحظ الإناسيون والنياسيون الغربيون بعد غزو أميركا، أن مجتمعات الهنود الحمر مولعة بالحرب وأن المجتمعات البدائية هي مجتمعات عنف، والكينونة الاجتماعية البدائية هي كينونة من أجل الحرب[٣١]. يرفض كلاستر النظريات السياسية في علم الاجتماع الغربي، والتي تجد تعبيرها في كتاب البريطاني هوبز الموسوم بـ (اللوياثان) أي الوحش. فالحرب لا تجد تعبيرها في صيد الإنسان للإنسان كما ظن هوبز، فالحرب لا تمت بصلة إلى الصيد، كما أنها

الحواشي والمراجع:

١- إ. إيفنز برتشارد، الإناسة المجتمعية وديانة البدائيين في نظريات الإناسيين، ترجمة حسن قبيسي (بيروت، دار الحداثة، ١٩٨٦م) ص٧٨.

٢- المصدر نفسه، ص٤٦.

٣- محمد عابد الجابري، نحن والتراث (بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٨٠م) ص٣٢-٣٢٨.

٤- محمد عابد الجابري، العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢م) ص٢٥٤.

٥- محمد عابد الجابري، المصدر السابق، ص٢٥٢.

٦- دورتيا كرافولسكي، البدو في مصر والشام في القرنين السابع والثامن الهجريين عند العمري في «مسالك الأبصار في ممالك الأمصار» مجلة الاجتهاد، العدد/٧١/، السنة الرابعة، خريف العام ١٩٩٢م / ١٤١٣ هجرية ص٣٥-٧٢. وهذه المقالة في الأصل جزء من مقدمة للقسم الخاص بالعرب والأعراب من «مسالك الأبصار» وقد طبع الكتاب في بيروت ١٩٨٥م.

٧- محمد عابد الجابري، المصدر السابق، ص٢٥٣.

٨- انظر رد ساطع الحصري على ابن خلدون في كتابه، آراء وأحاديث في التاريخ والاجتماع (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥م).

٩- مسعود ظاهر، المشرق العربي المعاصر من البداوة إلى الدولة الحديثة (بيروت، معهد الإنماء العربي، ١٩٨٦م)، ص٣٧ وص٤٤.

١٠- إحسان النص، العصبية القبلية وأثرها في الشعر الأموي (بيروت، دار اليقظة العربية، ١٩٦٤م) ص٨١.

١١- حليم بركات، المجتمع العربي المعاصر (بحث استطلاعي اجتماعي) (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤م) ص٧١.

١٢- محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠م) الفصل الثالث من الدعوة إلى الدولة: الغنيمة ص٩٩-١٢٨.

١٣- فاسيلييف، تاريخ العربية السعودية، ترجمة خيري الضامن وجلال الماشطة (موسكو، دار التقدم، ١٩٨٦م) ص٤٧.

١٤- المصدر نفسه، ص٤٨.

١٥- المصدر نفسه، ص٤٧.

١٦- المصدر نفسه، ص٤٧.

١٧- إنجلز، أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة، ترجمة إلياس شاهين (موسكو، دار التقدم، بدون.

من هذا المصطلح الذي يسود في حقل الإناسة، هو مجتمع من أجل الحرب وهو في جوهره حربي النزعة، وتظهر الحروب كوسيلة رئيسة يستخدمها المجتمع البدائي من أجل منع التغيير الاجتماعي الذي من شأنه أن يدمر البنية السياسية للقبيلة. وعبر هذا نستطيع أن نفهم لماذا كان تاريخ المجتمعات القديمة (البدوية والبدائية) هو تاريخ الصراع ضد الدولة، بحيث يصح وصف هذه المجتمعات بالمجتمعات المضادة للدولة. ولكن هل يعني هذا أن هذه المجتمعات هي مجتمعات بلا سلطة؟ والجواب لا؛ لأن السلطة كما يقول جورج بالاندييه في كتابه الموسوم بـ (الإناسة السياسية) صفة ملازمة لكل مجتمع. لكن يمكن الحديث، وكما أسلفنا عن سلطة مفرغة؛ لأن المجتمعات البدوية تفصل بين حقل البلاغة والكلام، وحقل السلطة، ولا تزاوج بينهما كما تفعل المجتمعات الحديثة التي تجعل من هذر السلطة أوامر، وبذلك تقدم الضمان على عدم تحول زعيمها (رجل الكلام) إلى مستبد[٣٦]، وهذا لا يعني أن السلطة المفرغة تنشأ من فراغ مجتمعي مساواتي، فالمساواتية تظل تعبيراً عن عمومية الواقع وشكله الأكثر تبسيطاً. ففي السياق المساواتي التي تفرضه قرابة الدم وصلة النسب، يظهر في الواقع، وفي سياق التحالفات والتجابهات، أشخاص ذوو مقامات، وآخرون مسيطرون وزعمان عرضيون، ومستشارون من كبار السن، وبخاصة أثناء الحروب التي تساهم في بروز السلطة وبروز التفاوتات، فالتفاوت هو شرط السلطة كما هو شرط استمراراها أيضاً. فالمجتمع المساواتي لا يعني أن هذا المجتمع يعمل بتلقائيته القائمة على العرف أو العادة، فالسلطة تبرز كضرورة للحفاظ على القبيلة، وتنشأ من ضرورة مكافحة كل قصور يعرضها للفوضى[٣٧]، لكنها السلطة المفرغة من الإكراه. فالإمكانات الداخلية للعشيرة والقبيلة تعمل بصورة فعّالة على الحد من حيازة السلطة للإكراه ومن تكديس الثروات، والتي تظهر جلية في المجتمعات الطبقية. فالثروة كما بَيّنا تظل اعتباراً، وليس امتيازاً، وتحدد بالتحديات التي تثيرها أكثر مما يميزها التراكم الذي يكشفها.

تاريخ نشر) ص١٤١.
١٨- محمد زهير مشارقة، الحياة الاجتماعية عند البدو في الوطن العربي (دمشق، دار طلاس، ١٩٨٨م ص) ١٣٨.
١٩- المصدر نفسه، ص٢٩٦.
٢٠- محمد عابد الجابري، العصبية والدولة، ص٢٦٤.
٢١- الفضل شلق، القبيلة والدولة والمجتمع، مجلة الاجتهاد، العدد/٧١/ ص ٣١.
٢٢- إنجلز، المصدر السابق، ص١١٩.
٢٣- فاسيلييف، المصدر السابق، ص١١٩.
٢٤- فاسيلييف، المصدر السابق، ص١٢٠.
٢٥- مضاوي الرشيد، السياسة في واحة عربية: إمارة آل رشيد، ترجمة عبدالإله النعيمي (بيروت، دار الساقي، ١٩٩٨م) ص١٩٢-١٩٦.
٢٦- بيار كلاستر، أثريات العنف أو الحرب في المجتمعات البدائية، ضمن كتاب «في أصل العنف والدولة» ، تعريب علي حرب (بيروت، دار الحداثة، ١٩٨٥م) ص٧١-١٢٦. انظر أيضاً مجلة الفكر العربي، العدد /٣٣/ ١٩٨٣م ص١٠١-١٢٥.
٢٧- كلودليفي ستروس، الفكر البري، نقله نظير جاهل (بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٨٤م) ص١٤.
٢٨- بيار كلاستر، المصدر السابق، مجلة الفكر العربي، ص١٠٩.
٢٩- ابن الأثير،الكامل في التاريخ (بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٤م) ص٦٣٠.
٣٠- يوسف خليف، الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي (القاهرة، دار المعارف، بدون تاريخ نشر)، ص١٤٤-١٤٥.
٣١- بيار كلاستر، المصدر السابق، ص١٠٩.
٣٢- المصدر نفسه، ص١٠٣.
٣٣- المصدر نفسه، ص١٠٦.
٣٤- سمير أمين، الطبقة والأمة في التاريخ وفي المرحلة الإمبريالية، ترجمة هنرييت عبودي (بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٠م) ص٢٤.
٣٥- ريجيس دوبريه، نقد العقل السياسي، ترجمة عفيف دمشقية (بيروت، دار الآداب، ١٩٨٦م).
٣٦- بيار كلاستر، مجتمع اللادولة، ترجمة محمد حسين دكروب (بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات، ١٩٨١م) ص١٥٩، وص٢٠٢.
٣٧- جورج بالانديه، الأنثربولوجيا السياسية، ترجمة جورج أبي صال (بيروت، مركز الإنماء القومي، ١٨٦) ص٥٨.

أنثروبولوجيا معرفية للثقافة. وقد تمثلت أهم الخلاصات الناجمة عن هذا الطرح في الوقائع التالية:

- إذا كان اكتشاف الكليات يصح في مجال دراسة الألوان، فإنه يبدو أقل وجاهة في ميدان وصف الحيوانات، والنباتات، والكائنات الحية.
- إن المعتقدات وإن كانت تبدو متنوعة فهي تتكون انطلاقاً من عدد جد محدود من العناصر المشتركة.
- إن ثقافة أي مجتمع لا تتمثل في نهاية المطاف إلا في مدى توافر أو تواجد مثل هذه التمثلات المشتركة، ومرتكزاتها المتنوعة.
- إن بعض التمثلات تكون أكثر قابلية للاحتفاظ العفوي، وأكثر سهولة للاكتساب من تمثلات أخرى، وتشكل بالتالي التمثلات التي تتقاسمها مختلف الثقافات الإنسانية.
- يُشَغِّل سكان مختلف القارات والثقافات سيرورات ذهنية مشتركة.

❖❖❖❖

لا أحد يجادل في أن الثقافة تمثل ما يبقى حينما يتم نسيان كل شيء. فهي عبارة عن تلك المجموعة من الأفكار المحددة التي تبقى حاضرة في مختلف عادات وتقاليد المجتمعات الإنسانية. وإذا كانت الأنثروبولوجيا المعرفية تحاول من خلال دراسة كيفيات اكتساب هذه الأفكار، وأساليب انتشارها، إعداد نظرية جديدة للثقافة، فإن اهتمامنا في هذا البحث سيتمحور حول التعريف أولاً بمفهوم الأنثروبولوجيا المعرفية كمشروع علمي لدراسة سيرورات تمثل الألوان، والأشياء والكائنات الحية لدى مختلف الشعوب والثقافات، والنظر ثانياً في إمكانات الحديث عن أنثروبولوجيا معرفية للثقافة.

الأنثروبولوجيا المعرفية

والبحث عن الثوابت الثقافية

د. الغالي أحرشاو *

المقدمة

هل توجد لدى كل الشعوب والثقافات الأساليب والكيفيات نفسها لتمثل مختلف عناصر الكون ومكوناته المتنوعة؟ ما مدى صوابية القول بوجود تمثلات ثقافية ذات طبيعة كونية؟ وإلى أي حد يصح تجاوز الطرح القائل بتنوع الثقافات؟

في محاولة الإجابة عن هذه الأسئلة المحورية، ذهبنا في هذا البحث إلى مقاربة إشكالية «الثقافات الإنسانية والكفاءات المعرفية التي تحكم إنتاجها» بناءً على منظور الأنثروبولوجيا المعرفية، وذلك اقتناعاً منا بأن أي حديث عن الأنثروبولوجيا الثقافية لا يمكنه أن يتم خارج مدار نوع من المقاربة المعرفية لمكونات ومحددات هذه الأخيرة.

وهكذا، فبعد التعريف بمفهوم الأنتروبولوجيا الثقافية كمشروع علمي لدراسة سيرورات تمثّل الألوان، والأشياء، والمعتقدات، والكائنات الحية لدى مختلف الشعوب والثقافات، انتقلنا إلى النظر والتفصيل في إمكانات الحديث الفعلي عن

---

* *أستاذ مساعد، قسم علم النفس، جامعة سيدي محمد بن عبدالله، فاس*

١. ١. إشكالية إدراك الألوان

يعود الاكتشاف الأول للأنثروبولوجيا المعرفية إلى الدراسة التي أجراها كل من Brent Berlin و Paul Kay حول إدراك الألوان. فبمقارنتهما أسماء الألوان المتداولة في مختلف الثقافات (أوروبية، وآسيوية، وإفريقية، وأمريكية) ذهبا إلى القول بوجود مجموعة من الأسماء تبعاً لطبيعة اللغات وحياة الشعوب. فإذا كانت بعض هذه اللغات والشعوب تتوافر من جهة، إما على لائحة غنية أو فقيرة من الألوان، فإنها من جهة أخرى قد تتميز بهيمنة واضحة للون الأبيض مثلاً في مقابل فقر دلالي في اللون الأخضر أو العكس. وإن هذه الحساسية تجاه الألوان تتصل بطبيعة الحال بأنماط حياة الشعوب. فالواضح أن سكان القطب الشمالي الذين يعيشون باستمرار في بيئة ثلجية وجليدية، يحتفظون في قاموسهم اللغوي على مجموعة كبيرة من أسماء اللون الأبيض، في حين أن هنود الأمازون الذين يعيشون دائماً وسط الغابات يتوافرون على سلسلة من الأسماء المتنوعة التي تتعلق خاصة باللونين الأخضر والبني.

لكن الأمر الذي يستوجب التنبيه هو أن وقائع ومعطيات أخرى تبدو في تناقض واضح مع حالة النسبية الثقافية هاته. فمن جهة تم التحقق من أن الأشخاص حينما يواجهون بمهمات مقارنة الألوان وتصنيفها (دون ذكر أسمائها) فإنهم يُجَمِّعون هذه الألوان حول تلك التي تكون قاعدتها المشتركة مهما كانت ثقافتهم الأصلية. ومن جهة أخرى تم التأكد من أن الألوان: الأبيض، والأسود، والأحمر، والأصفر، يعترف لها في كل مكان، وكيفما كانت ثقافة الانتماء، كألوان خالصة ناصعة غير مركبة، أو غير مخلوطة.

إذن خلاصة القول هي أن إدراك الألوان يتولد من إرث بيولوجي مشترك وأن جميع الكائنات الإنسانية تُقطِّع طيف الألوان بالكيفية نفسها، وانطلاقاً من بعض الألوان

١. الأنثروبولوجيا المعرفية كبرنامج جديد للبحث

إذا كانت الأعمال الأولى للأنثروبولوجيا المعرفية تعود إلى بداية الستينات من القرن العشرين فإن ظهورها كتخصص علمي جديد يعود بالضبط إلى سنة ١٩٦٩م التي شهدت نشر كتاب «الأنثروبولوجيا المعرفية Cognitive Antropology» في الولايات المتحدة الأمريكية. ففي مقدمة هذا الكتاب الجماعي الذي أسهم في إعداده ١٥ باحثاً، يؤكد الأنثروبولوجي الأمريكي Stephen Tyler، وهو المشرف الرئيس على طبعه أن «الأمر يتعلق بمحاولة فهم مبادئ التنظيم التي تحكم الأشياء والتصرفات، والانفعالات، كظواهر ذهنية، بحيث إن الدراسة في هذا الحقل الجديد من البحث لا تنصب على هذه الظواهر في حد ذاتها، بل على كيفية إدراكها، وتنظيمها في أذهان الناس» (Dortier, 1999: 107). فمشروع هذه الأنثروبولوجيا الجديدة يكمن حسب Tyler في دراسة الكفاءات المعرفية، التي تحكم إنتاج الثقافات الإنسانية. فالأمر يتعلق على الخصوص بفهم الكيفية التي عن طريقها تصل المجتمعات المختلفة إلى تصنيف الأشياء، والكائنات الحية، في فئات مستقلة، مثل: فئات الحيوانات، والنباتات، والناس، والموضوعات الحية، وغير الحية..

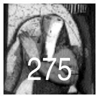
الواقع أن هذه الأنثروبولوجيا المعرفية التي أضحت تشكل برنامجاً جديداً للبحث، أصبحت تتمدد، وتتوسع، لتحذو حذو السيكولوجيا المعرفية، واللسانيات التوليدية والذكاء الاصطناعي، هذه الحقول المعرفية التي شهدت بداية الستينات من القرن العشرين انطلاقتها الفعلية. وهذا ما يدل على أن الأنثروبولوجيين وبفعل إدراكهم لأهمية انطلاق هذه العلوم وغيرها من العلوم المعرفية، لم يترددوا في العمل على استثمار مناهج هذه الأخيرة في دراسة الثقافات الإنسانية، والسيرورات الذهنية الكامنة وراء إنتاجها. وهذه مسألة يمكن أن نوضح بعض جوانبها من خلال التفصيل في الإشكاليات الأربع التالية:

للنباتات .(Jahoda,1989) وكما أوضحت دراسات أنثروبولوجية أن سكان «فور Fore» (من غينيا الجديدة) عادة ما يفيؤون فصائل الحيوانات المجهولة لديهم ضمن الفئات المألوفة لدى الجميع. وهذا ما يبرهن على أن سكان مختلف القارات والحضارات يُشغِّلون سيرورات ذهنية مشتركة.

١. ٣. إشكالية تحديد ما هو «إنساني»

الواقع أن اكتشاف فئات وأنماط التفكير الكوني الصحيحة بالنسبة لمختلف ثقافات العالم لا يمثل الإجراء البسيط أو السهل؛ لأن السؤال المطروح هو أنه إذا كانت هذه الثقافات تختلف ظاهرياً، فتبعاً لأية مقاييس يمكن القول بوجود فئات جوهرية تنظمها؟

لتوضيح هذا الأمر نشير إلى أن التمييز على سبيل المثال بين ما هو إنساني ولاإنساني يوجد في جميع الثقافات، لكن الحدود تتغير من شعب لآخر. فأغلب النباتات، والحيوانات، تنطوي لدى بعض سكان الأمازون الاستوائية (خاصة Les Achuars و Les Makunas) على الخصائص نفسها الموجودة عند الإنسان وفي مقدمتها خصائص: الروح، والحياة، والموت، والتواصل. فالنساء اللواتي يزرعن حدائقهن يخاطبن النباتات، كما يخاطبن أطفالهن. والرجال الذين يصطادون يتعاملون مع الفرائس، مثلما يتعاملون مع أصهارهم. وإذا كان هذا يعني أن هؤلاء السكان يماثلون اللاإنساني بالإنساني من خلال تشبيه ما هو نباتي، أو حيواني بما هو إنساني، فإن ذلك لا يكون بشكل نهائي، ولا ينسحب على جميع مكونات البيئة. فأغلب الحشرات، والأعشاب، والطحالب، والأسماك، والسرخَسِيّات، والحَصَبَات، والوديان تظل خارجة عما هو إنساني، لتصنف فيما هو «طبيعي» .(1996, Descola)



القاعدية. والحقيقة أن هذا الاكتشاف قد أحدث هزة قوية في عالم الأنثروبولوجيا عامة، وذلك لكونه يشكك في أحد أهم مبادئ الأنثروبولوجيا الثقافية، والمتمثل في استحالة اختزال تنوع اللغات الثقافات الإنسانية. فهو يتناقض مع فرضية «Sapir-Worlf» القائلة: إن تنوع اللغات يسهم في إنشاء تمثلات مختلفة حول الكون. إلا أنه ومهما يكن فإن دراسة كل من Berlin و Kay حول إدراك الألوان ستعرف نجاحاً هائلاً عند عدد من الأنثروبولوجيين القائلين بالنسبية الثقافية، وفي مقدمتهم Marshall Shalins الذي سيؤكد أن النسبية يجب أن تواجه براهين قواعد التغيرات الثقافية حسب اللغات (1993,Gardner).

١. ٢. إشكالية تقطيع الكون

الواقع أن دراسة كيفية تقطيع الثقافات للكون ستعطي دفعة قوية للأنتروبولوجيا المعرفية. فالأبحاث ستتوجه بالأساس إلى الدراسات الخاصة بالتفييئ، وخاصة الكيفية التي تقطع بها الشعوب والثقافات الكون إلى أصناف من الموضوعات المنفصلة. وهكذا سينصب الاهتمام حول أوجه تشابه واختلاف مظاهر تصنيف النباتات، ووصف القرابة، وتفييئ الحيوانات بالنسبة لمختلف الشعوب، والحضارات. ومن أبرز المسائل التي ستدرس في هذا النطاق مسألة مدى إمكانية ترتيب الحيوانات في فئات واسعة، ومتماثلة كونياً، بحيث توضع الأفاعي والعضايات في فئة الزواحف والثعالب والصبغيات في مجموعة الثديات والببغاوات والنعامات في عائلة الطيور.

بالفعل سيتم اكتشاف بعض السمات المشتركة بين الثقافات، بخصوص كيفية تصنيف الحيوانات. فالدراسات السلالية Ethnologiques قد ساعدت على توضيح أوجه التشابه الجوهرية بين التصنيفات العامية، والتصنيفات العلمية المعروفة

المألوفة في كل مكان من العالم. وهذا ما يعني أن اللائحة المتعلقة بمثل هذه المعتقدات، وإن كانت تبدو متنوعة، فهي تتكون انطلاقاً من عدد جد محدود من العناصر المشتركة التي تحاول الأنثروبولوجيا المعرفية مقاربتها، وبحثها.

٢. نحو أنثروبولوجيا معرفية للثقافة

إذا كان من الصعب جداً الحديث عن الثقافة ككيان، يوجد خارج الأشخاص الذين يحملونه وينقلونه، فإن هذا يعني ضمنياً صعوبة الحديث عن أي أنثروبولوجيا للثقافة خارج مدار نوع من المقاربة المعرفية لمكونات ومحددات هذه الأخيرة. ولتوضيح هذا التحديد نشير إلى أنه لو أخذنا مجتمعاً إنسانياً معيناً، فالأكيد أن ساكنته تنطوي على تمثلات ذهنية متعددة (أفكار، وصور، ورموز، وذكريات... إلخ). فبعض هذه التمثلات يتم الاحتفاظ بها كأفكار شخصية، لا يتعدى محيط تداولها والتواصل بها المستوى العائلي الضيق، وبعضها يتم نشرها ونقلها من شخص لآخر، على شكل سلاسل سريعة كالإشاعات، أو بطيئة كالعادات والتقاليد. وبهذا فإن ثقافة أي مجتمع لا تتمثل في نهاية المطاف إلا في مدى توافر، أو تواجد مثل هذه التمثلات المشتركة ومرتكزاتها، المتمثلة في التموجات الصوتية، والمداد، والورق، وأشرطة التسجيل والصور، والآثار. فهذه العناصر المحسوسة تشكل في الوقت نفسه حصيلة لأنشطة معرفية، وسبباً في إثارة تمثلات ذهنية لدى الآخر. وإذا كانت الأفكار هي بطبيعتها أفكاراً ثقافية؛ لكونها تُؤخذ دائماً في إطار هذه السلاسل السببية، فإن التساؤل حول لماذا تنتشر بعض أنواع التمثلات والأفكار بصورة أفضل، ويتم الاحتفاظ بها لوقت أطول، يستدعي التساؤل من جديد حول «ما الثقافة» وهل توجد تمثلات ثقافية ذات طبيعة كونية؟

في محاولة الإجابة عن هذه الأسئلة نشير إلى وجود نوع من الاعتقاد القائل: إن

وإذا كان اكتشاف الكليات يصح في مجال دراسة الألوان فإنه يبدو أقل وجاهة في ميدان وصف الكائنات الحية، والنباتات، والحيوانات. فاستخدام الطريقة نفسها في مختلف هذه الميادين يتناسى كل ما يتوافر عليه الإنسان من استعدادات سيكوفيزيقية، بخصوص الجوانب المتعلقة بإدراك الألوان، والظواهر الكونية القابلة للتحليل الفيزيقي (1991, Barthe).

إذن لاكتشاف مبادئ التصنيف الكوني، تتقيد الأنثروبولوجيا أحياناً بإنشاء فئات جد مجردة. وهكذا فإذا كانت فئات إنساني/ لاإنساني قابلة للتغير تبعاً للشعوب والثقافات، ألا يعني هذا أن التصنيف الخاص بتقطيع الطبيعة إلى مجموعات ثنائية القطب مثل: أحياء/ غير أحياء، نباتات/ حيوانات، مادة/ ذهن، هو الذي يصبح ثابتا، وغير قابل للتغير.

١. ٤. إشكالية طبيعة المعتقدات

إذا كانت الأنثروبولوجيا المعرفية التي مر على انطلاق أبحاثها الأولى أكثر من ثلاثة عقود من الزمن، ما تزال تبدو غير مكتملة الحدود؛ نظراً لاستمرار تداخلها مع ميدان علوم السلالات التي تدرس المعارف العامية، فإن هذا لم يمنع أقطابها من متابعة الاهتمام ببرنامجها العلمي في البحث والتقصي. وهكذا فإن باحثين أمثال Pascal Boyer و San Sperber، ومن خلال دراستهم المبادئ الكونية التي تشكل أساس المعتقدات الدينية والسحرية في العالم بأكمله، توصلوا إلى أن التنوع اللانهائي لهذه المعتقدات ما هو إلا وهم زائف؛ لأن التمثلات الثقافية عادة ما تكون على شكل لائحة جد محدودة (1999, Dortier). وهكذا فالمعروف أن تخيلات الكائنات غير المرئية، مثل: الأشباح، والكوابيس، وإسناد خاصيات إنسانية لعناصر طبيعية، كالجبال والأشجار والعيون، أصبح واحداً من الممارسات، والأنشطة

الواقع أن تحديد الثقافة على هذا النحو لا يعني بتاتاً استبعاد القول بقابليتها للتغيير والتنوع. فنزوع الدماغ الإنساني، وهذا شيئ رائع، إلى الاحتفاظ بمعارف معينة والإبقاء عليها، لا ينفي نهائياً أن معارف أخرى، وهي أكثر صعوبة للاكتساب، يمكنها أن تصبح هي الأخرى مشتركة، ومتقاسمة بصورة كونية. فقط يبدو أن اكتسابها يتوقف على الظروف التاريخية والمحلية الضيقة، وأن محتوياتها تخضع للتنوع والتغير. ولتوضيح هذه المسألة نشير إلى أنه لو أخذنا نَصين من مستوى الصعوبة نفسه، أحدهما عبارة عن قصة محددة، والآخر عبارة عن وصف لمنظر معين، وحاولنا الاحتفاظ بمحتوياتهما، فالراجح أنه سيكون من السهل جداً تذكر الأول أكثر من الثاني. وهذا يعني أن الذهن الإنساني مستعد للاحتفاظ بشكل أفضل بالروابط السببية الواصلة بين مشاهد قصة معينة، أكثر من الروابط ذات التجاور البسيط الواصلة بين مكونات منظر معين. ففي المجتمعات ذات التقليد الشفوي فإن الحكايات (الأساطير، والخرافات، والسير)، وليست المعلومات النظرية ورسوم الأماكن واللوائح، هي التي تكوّن جوهر التقاليد النصية. إلا أنه مع انتشار الكتابة خضعت الثقافات التي تبنتها لتغيرات عميقة، وخاصة على مستوى ظهور الجداول واللوائح والخرائط؛ لأن الكتابة هي التي ستحرر الثقافة من قيود الذاكرة الإنسانية وحدودها. فحسب Jack Goody ، توجد ظروف يكون فيها التفضيل السردي والحكي شيئاً ضرورياً، ويشكل استعمال الكتابة أحد هذه الظروف. أما بالنسبة لأنواع أخرى من المعارف، فإن وجود مؤسسات لنشرها يكون هو المحدد (Goody, 1977). وهذه حقيقة لها ما يؤكدها في دراسة تمثلات المكان عند الإنسان مثلاً. فلا أحد يمكنه القول حتى الآن بوجود إنسان «غير أقليدي non euclidienne»، لكن مع ذلك يمكن الإقرار من وجهة نظر منطقية أن الهندسة الأقليدية لا تشكل الهندسة الوحيدة الممكنة، بل هناك على سبيل المثال الهندسة الرياMينية Riemannienne(*) التي يصعب اكتسابها خارج نظام تعليمي صوري.

دماغ الإنسان عبارة عن صفحة بيضاء قابلة لأن تستقبل، وتلتقط معلومات، وأفكاراً كثيرة ومتنوعة. لكن هذا الإثبات يتعارض تماماً مع ما تؤكده حالياً العلوم المعرفية وخاصة في بعديها السيكومعرفي، والفيسيوعصبي. فلو رجعنا إلى بعض أعمال علماء السلالات فسنجد أن من ضمن نتائجها البارزة الاعتقاد بالتشابه الكبير لتصنيفات الحيوانات في مختلف أقطار العالم. ففي كل هذه الأقطار تصنف الحيوانات إلى أصناف محددة، يتميز كل صنف منها بطبيعة منفردة. وهذه الأصناف التي يمكن تجميعها في أجناس، هي بدورها محددة. ونحن نعلم أنه في المنطق الصرف لا وجود لسبب يسمح بتفضيل هذا التصنيف على تصنيف آخر، يعتمد عناصر، اللون والقامة، والسكن، كأساس، لكن مع ذلك فإن الأشخاص يتصرفون بهذا الشكل كيفما كانت ثقافتهم. وإلى جانب هذا فقد أوضحت تجارب كثيرة أن الأطفال يتعلمون بسهولة تامة أسماء الفصائل الحيوانية؛ إذ يكفي أن تقدم لهم نسخة لقطة ما أو جمل ما أو فيل معين؛ لكي يحتفظوا بتمثل وجود فصيلة تسمى «قطة» وأخرى «جملاً» وثالثة «فيلاً»، ويتعرفون فيما بعد، وبسهولة تامة على كل هذه الفصائل. إلا أنه في المقابل يصعب عليهم تعلم لائحة بأسماء الأشكال الملونة مثل «شْنِك» كاسم للمثلثات الزرقاء و«شْبُّونْتز» كاسم للمربعات الحمراء، بحيث يستوجب هذا الأمر القيام بتكرارات وإعادات مسترسلة. وهكذا وعلى الرغم من أن فئة «قطة» ليست مسبقاً أكثر سهولة من فئة «مثلث أزرق» أو «مربع أحمر» فإن شيئاً ما يجعلها أكثر قابلية، وأكثر سهولة للتعلم من لدن الأطفال (Atran ,1990). وهذا ما يؤكد أن بعض التمثلات تكون أكثر قابلية للاحتفاظ العفوي، وأكثر سهولة للاكتساب من تمثلات أخرى، وتشكل بالتالي التمثلات التي تتقاسمها مختلف الثقافات الإنسانية.

إذن، إذا كانت كل ثقافة تتكون من مجموعة من التمثلات الحدسية المشتركة، ليس لأنها فطرية، بل لكونها أكثر قابلية للاكتساب، فإن السؤال الذي يطرح هنا هو كيف يصح القول بتنوع الثقافات؟

الحواشي:

(❖) لقد اقترح B.Riemann في سنة 1868 هندسته الأولى غير الأقليدية، وذلك بالتخلي عن فكرة لانهائية المستقيم.

Atran, S. (1990), Cognitive foundations of natural history, Cambridge University press.

Barthe-Friedberg, C. (1991), Article, “Classification”, Dictionnaire de l’antropologie, P.U.G.

Boyer, P. (1995), “Dieux, esprits et fantomes, un air de famille”, Sciences Humaines, N 53, Aout/September.

Descola, P. (1996), “Les cosmologies des indiens d’ Amazonie”, La Recherche, Nov.

Dortier, J.F. (1999), L’antropologie cognitive, in J.F. Dortier, Le cerveau et la pensee, Eds Sciences Humanies.

Gardner, H. (1993), Histoire de la révolution cognitive, Payot.

Goody, J. (1977), La raison graphique, Ed. De Minuit.

Jahoda, G. (1989), Psychologie et antropologie, Armand Colin.

Journet, N. (1999), Des idées bien partagées, entretien avec Dan Speber, in J.F. Dortier, Le cerveau et la pensée, Eds. Sciences Humanies.

وفي الاتجاه نفسه فإن الرؤية المشتركة القائلة بأهمية الحاجات والمعتقدات في تطوير الإنسان وتحقيق نضجه، هي رؤية ذات انتشار كوني. فلم يكن من المستبعد أبداً بناء سيكولوجيا على أسس أخرى، كما نجد ذلك في التحليل النفسي الذي يرجع أفعالنا وتصرفاتنا إلى أنشطة لاواعية. والحقيقة أن هذه التصورات الحدسية للطبيعة والمكان والسيكولوجيا الإنسانية تندرج كلها في زادنا المعرفي. وإن ثقافة معينة يمكنها أن تعرض مثل هذه المحددات القبلية، ولكن دائماً لصالح مجهود معين، وبواسطة دعم مؤسسة محددة، أو لأن قيمة اجتماعية تكون ذات علاقة عضوية بهذه المعرفة. وإن هذا الجانب من الثقافة هو الذي يتعرض للتغير الكبير من شعب لآخر . (1997, Journet). لكن السؤال الذي يطرح هنا هو ألا ينطوي القول بتراوح التمثلات الثقافة بين ما هو طبيعي، وما هو غريب، وما هو غامض، وما هو مفهوم على نوع من التناقض؟

في الواقع أن التأكيد على تنوع التمثلات الثقافية لا يتحمل أدنى تناقض لأن كل ما في الأمر هو أن الإنسان يتوافر على أنواع متعددة من الآليات المعرفية التي يمكن مقارنتها بأذواق الطبخ الكثيرة التنوع. فكثير من الحضارات يتضمن مطبخها أطباقاً مالحة، وأخرى حلوة، وإذا كانت الأطباق الأولى تشتمل على أكلات بحرية جد نادرة فإن الذوق الخاص بها هو ذوق مكتسب، ينبني على سيرورة التعلم؛ لأن الطفل لا يحبه بشكل عفوي، أو طبيعي. وهذه فكرة يمكن تعميمها على الميدان الفكري، بحيث إنه لا وجود لإنسان يطبق بشكل عفوي المنطق الرياضي، لأن هذا الأخير لا يتبلور إلا في حالة ارتباطه بقيمة اجتماعية محددة. فالذهن الإنساني مطالب بالتوافر سلفاً على كفاءات معينة؛ لكي يحقق هذا الأمر، لكن هذا غير كاف؛ لأن اعتبارات وإكراهات كثيرة تؤثر بثقلها الكبير في نشر الأفكار. وإذا كان بعضها عبارة عن استعدادات كونية، وبعضها عبارة عن ظروف خاصة، فإن هذا ما يترجم بكل وضوح العلاقة التي يمكن إقامتها بين الثقافة بالمفرد، والثقافة بالجمع.

مجلة العلوم الإنسانية
مجلة دورية محكمة تصدر عن كلية الآداب - جامعة البحرين



قراءات ومراجعات

■ سبز آباد ورجال الدولة البهية قصة السيطرة البريطانية على الخليج العربي

د. مهدي عبدالله التاجر

■ ظاهرة التعالق النصي في الشعر السعودي الحديث

د. عباس عبد الحليم عباس

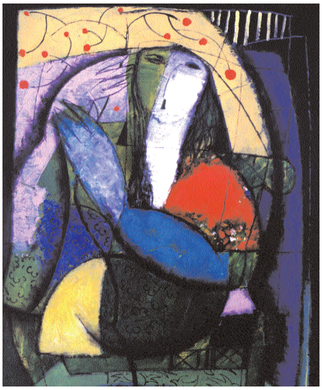
ملخصات الدكتوراه

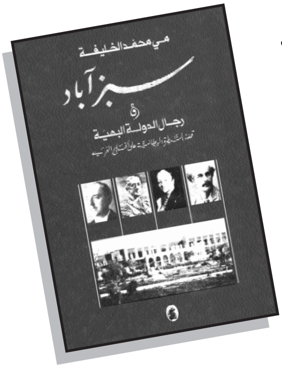
■ المقدّس في المسرح العربي

د. سعيد الناجي

■ المدينة والسلطة في ألف ليلة وليلة

د. محمد يونس





سبزآباد ورجال الدولة البهية

قصة السيطرة البريطانية على الخليج العربي

تأليف: مي محمد آل خليفة

مراجعة: د. مهدي عبدالله التاجر*

يعرض الكتاب سيرة أربعة من المسئولين البريطانيين ممن خدموا حكومة الهند البريطانية في المدة من ١٨٦٢ إلى ١٩٢٦م. وسبزآباد، كما تقول المؤلفة، تعني بالفارسية البقعة الخضراء، أطلقها أحد المسئولين على المقيميّة البريطانية في بوشهر والتي أُنشئت في أبريل ١٧٦٣م وظلت تشرف على شئون الخليج حتى أكتوبر ١٩٤٧م العام الذي نالت فيه الهند استقلالها. والمقيم السياسي هو أرفع مسئول بريطاني في الخليج، تختاره حكومة الهند؛ لكفاءته وخدماته المتميزة، ويعمل تحته مجموعة من الضباط التابعين لسلك الخدمة السياسية الهندي (eciuvreS lacitiloP naidnI) ممن يجيدون لغات المنطقة، ويتم تعيينهم كوكلاء سياسيين، أو معتمدين في بلدان الخليج. وأول وكالة سياسية في الخليج أُنشئت في مسقط في ١٨٠٠م ثم الشارقة في ١٨٢٥م فالبحرين في ١٩٠٠م والكويت في ١٩٠٤م. يتراسل الوكلاء مع

---

* باحث من الإمارات العربية المتحدة.

Blanck

١٦٢٢م البحرية الناجحة التي دمرت الأسطول البرتغالي، وانتهت سيطرتهم على هُرمز والخليج. في نهاية القرن السابع عشر وبداية الثامن عشر الميلادي نشبت حركات تمرّد ضد حكم المغول للهند، فانهار الوضع الأمني في البلاد. وقامت الشركة بتعزيز وجودها العسكري هناك؛ حماية لمصالحها المترامية، وتحسباً لأية مواجهة محتملة مع منافسيها الفرنسيين. وفي المواجهة التي حصلت في ١٧٥٧م أحرز الإنجليز نصرهم النهائي على الفرنسيين، إلاَّ أن الأسطول الفرنسي عاد بعد عامين ودمّر مستودع الشركة في بندر عباس مما أجبرها على الانتقال إلى البصرة في ١٧٦٣م. وعندما خلت الساحة من المنافسين الأوروبيين تحولت الشركة من هيئة تجارية إلى قوة أقليمية متنفذة. وحين احتل نابليون مصر في ١٧٩٨م أبرم الإنجليز عدة اتفاقيات أمنية مع كل من مسقط وإيران بهدف حماية أمبراطوريتهم الهندية. وعندما برز التحالف الوهابي القاسمي في مطلع القرن التاسع عشر حدثت مواجهات عنيفة بين الأسطول البريطاني وسفن القواسم، نتج عنها تدمير سفن القواسم، وقصف ثغورهم وقلاعهم الساحلية، ثم فرض اتفاقية السلام العام على حكام الساحل في ١٨٢٠م.

الواقع أن التواصل التجاري بين الهند والخليج قديم العهد إلا أن تجارة الهند البريطانية مع بلدان المنطقة توسّعت بصورة غير مسبوقة بعد توقيع اتفاقية السلام الدائم في ١٨٥٣م وما تلاها من تطورات، مثل: تسيير خط ملاحي)oC.N.S.I.B(في ١٨٦٢م لربط ميناء كراتشي بالموانئ الخليجية والبصرة. وتعزز التواصل مع الهند بصورة كبيرة، بعد مدّ خدمات التلغراف إلى كل من العراق العثماني وفارس في المدة بين ١٨٦١-١٨٦٥م.

وبعد انتهاء ميثاق شركة الهند الشرقية في ١٨٥٨م آل الإشراف على شئون الهند للتاج البريطاني فأنشئ مكتب الهند)eciffO aidnI(لتولي المهام الإدارية التي باشرها مجلس الشركة قبل حلّه. وترى المؤلفة في تعيين السير بارتل فرير)ererF eltraB riS(

المقيم السياسي، في بوشهر والذي بدوره يزود سكرتير الخارجية في حكومة الهند دلهي بكل ما يهمّها وما ينبغي أن تعرفه عن الخليج وبلدانه. وتضع الأدميرالية البريطانية تحت تصرفه بعض القطع الحربية التابعة للبحرية الهندية، والراسية عادة في مياه الخليج. في مطلع القرن المنصرم وصف اللوردكرزن - نائب الملك في الهند - المقيم السياسي بأنه: «ملك الخليج غير المتوّج» (The Uncrowned King of the Gulf).

بدايةً تشترط المؤلفة في الباحث أن يكون ممن يجيدون قراءة التاريخ قراءة واعية تطالبه بتقصي مادته العلمية في شتى المصادر المتاحة، حتى يكون سرده الأحداث والوقائع كاملاً غير مبتور. وتستعين في دراستها بالمصادر الأولية، مثل: الوثائق البريطانية الخاصة بالمدة التي تعالجها، وتقدم ترجمة عربية لعدد كبير منها. وتعتمد كذلك، وبدرجة كبيرة على المصادر الثانوية، مثل: كتابات أمين الريحاني وتقتبس وبإسهاب من «عقول اللآل ...» للحاج محمد علي التاجر بوصفه شاهد عيان، عاصر الأحداث ودوّنها، فجاءت مُساهمته مهمة، ومتميزة في التعريف بتاريخ البحرين الحديث.

تستهل المؤلفة كتاب «سبزآباد ...» بنبذة تاريخية (ص١١-١٦) تعرض فيها للقوى التي استأثرت بالمنطقة بحثاً عن محطات تجارية، أو مناطق نفوذ، ابتداءً بوصول البرتغاليين إلى ساحل ملبار في الهند في نهاية القرن الخامس عشر الميلادي واحتلالهم هرمز في ١٥٠٧م وتحالفهم بعدها في ١٥١٥م مع الشاه إسماعيل الصفوي (١٥٠١ - ١٥٢٤م) وتقديم الدعم له في مواجهاته مع خصومه العثمانيين. ثم تنقل إلى الحضور الانجليزي المتمّثل في شركة الهند الشرقية التي تأسست في ١٦٠٠م وحصلت في ١٦٠٨م على موطئ قدم لها في سورت - الميناء المهم على ساحل الهند الغربي، حيث سبقها إليه البرتغاليون. وفي تطلعها نحو أسواق فارس تمكنت الشركة من إبرام اتفاق تجاري في ١٦١٥م مع الشاه عباس الأول (١٥٨٨-١٦٤٢م) أقامت بموجبه مستودعاً تجارياً لها في جاسك، وآخر في بندر عباس في أعقاب حملة

الروس المتكررة؛ للحصول على موطئ قدم في مياه الخليج الدافئة، على أساس أنهم يمثّلون التحدّي الحقيقي للمركز البريطاني في الخليج. قدم بلي معلومات دقيقة - تقرير أبريل ١٨٦٣م (ص٥٢-٩٣) - عن الثغور والموانئ الخليجية، حجم تجارتها، وحكامها وسكانها بدءاً بالساحل الفارسي من المحمرة، وحتى بندر عباس، ومن راس مسندم إلى البصرة على الساحل العربي. وألحق بالتقرير خارطة للثغور التي زارها، وبيّن عليها المناطق الخاضعة لسلطة الشاه المباشرة وغير المباشرة، وتلك التي يستثمرها منه سلطان مسقط بموجب اتفاق ١٨٥٦م وكذلك المناطق التي تخضع لحكمه المباشر. وصف بلي حكام إمارات الساحل بالمستقلين والمرتبطين مع الحكومة البريطانية باتفاقيات الأمن البحري لعام ١٨٣٥م والسلام البحري الدائم لعام ١٨٥٣م، وكذلك بيّن الأقاليم المنضوية تحت السيادة العثمانية. وبدقة متناهية وصف بلي موانئ ابن كعب متناولاً وارداتها وصادراتها، وحالة الطرق التي تربطها بالداخل بالإضافة إلى خدمات الشحن والتخزين والنقل والرسوم الجمركية في كل ميناء. كذلك تحدّث بالتفصيل عن تجارة ميناء بوشهر الرئيس وبنادرها الثانوية، مثل: ديلم وريق. وشدّد على أهمية ميناء بندر عباس؛ لاعتماد شيراز الكلي عليه في الاستيراد والتصدير. وامتدح كرم أهل هُرمز وحسن معاملتهم للأغراب، وأوصى حكومته بتطوير تجارتها مع هُرمز.

قدر بلي دخل البحرين السنوي من التجارة (ص٨٥) بنحو ٢٨ لكّ روبية، معظمه ناتج عن تجارة اللؤلؤ التي تدرّ على الحاكم ٢ لكّ روبية سنوياً. وأبدى إعجابه بالفرد الكويتي، واصفاً إياه بحسن التدبير وثقته العالية بنفسه، وهي مزايا قلّ أن تتوافَر لدى سكان البيئات القاسية، مثل: الكويت. وتساءل: إذا كان العرب يملكون أفضل الخيول والكلاب والطيور الداجنة والبغال والحمير والتمور والقهوة واللآلئ والبخور، فكيف بنا نحن (الإنجليز) لو أمسكنا بزمام الأمور هنا، وعملنا على نشر العدالة بين السكان ورفعنا مستوى معيشتهم، لا شك أن إنجازاتنا ستتفوق عليهم؛ لأننا أصحاب

حاكماً لبمبي في ١٨٦٢م بداية لحقبة إدارية جديدة تحوّل فيها الفكر الأمبراطوري بصورة جذرية. إذ طلب فرير من المقيم السياسي استخدام نفوذه مع الحكام وإسداء النصح لهم في الشئون الداخلية (ص٢٦) والتجوال في البرّ للتعرف على المدن والثغور وتقديم معلومات دقيقة عنها، اعتماداً على المعاينة الشخصية (ص٢٨). وأول إجراء اتخذه فرير هو أنه فصل المقيم فلكس جونز)senoJ xileF(من منصبه الذي شغله منذ ١٨٥٥م بعد أن اتهمه بالتقصير في أداء الواجبات، ثم عيّن لويس بلي)ylleP siweL.loC(بدلاً منه. ونظراً لقلة إلمام بلي بالشئون الخليجية فقد ارتكب أخطاءً جساماً أحرجت الحكومة، وزجّت بها في مشكلات أرادت تفاديها. وعلى الرغم من كل ذلك استمرّ فرير في تقديم الدعم لبلي الذي تصفه الباحثة (ص١٧-١٤٩) بالعالم الباحث، الرحّالة، العسكري الناجح، السياسي الواعي، والمثقف الواسع الاطلاع (ص٢٩)، الحازم، الصارم، المعتدّ بنفسه لدرجة الغرور (ص٢٨)، ناهيك من عنصريته وغرابة أطواره (ص٣١).

وتقسم ولايته إلى ثلاث مراحل:

المرحلة الأولى ١٨٦٣-١٨٦٥م أمضاها في التجوال في المنطقة، بهدف التعرف على ثغورها الساحلية، ونوع تجاربها وحجمها في أعقاب افتتاح الخط الملاحي عام ١٨٦٢م. واستجابة للمهمة التي كُلّف بها وضع دراسة ميدانية تناول فيها سبل تطوير تجارة الهند البريطانية مع دول الخليج. وتضيف الباحثة بأن كتاباته عن أباضية عمان وتراث أئمة الشيعة، وتعاليم الدعوة الوهابية، تكشف عن إلمامه القريب بسكان المنطقة ومعتقداتهم الدينية. واقترح في تقرير فبراير ١٨٦٣م (ص٣٧-٤١) على الحكومة بأن تسعى إلى تحويل شبه جزيرة مسندم إلى مستعمرة بريطانية؛ لأنها تتمتع بموقع مهم يؤهلها لاستقبال تجارة المحيطات، وإعادة توزيعها على الموانئ الخليجية، وذلك عبر ميناء حُرّ، يقام في مسندم. وحذّر الحكومة من محاولات

عمان، واستفسر من ضيفه عن مدى استعداد حكومته لمساعدته على استرجاع المناطق التي أخذها الأتراك منه. وامتنع بلي عن إعطاء ردّ مباشر، إلاَّ أنه أبدى رغبة الحكومة البريطانية في إقامة علاقات تجارية مع نجد. ترى الباحثة أن غرضها كان تحييد فيصل، وصرفه عن إثارة حكام الساحل ضد تلك الحكومة.

وتمثل التحديات التي واجهت الحضور البريطاني في الخليج في القرن التاسع عشر مثل المدّ الوهابي في عمان والمحاولات الفرنسية المتكررة للحصول على موطئ قدم في مسقط، نهاية المرحلة الثانية من سرد الباحثة لولاية بلي (ص١٤١-١٤٩). وتقول: إن حاكم البحرين الشيخ محمد بن خليفة تحدّى السلطة البريطانية بجنوحه إلى اتخاذ قراراته بعيداً عن الوصاية البريطانية، مؤكداً استقلاليته، وأنه واجه التهديدات البريطانية بالاحتماء تارة بالسلطة الفارسية، وأخرى بالتركية. وتضيف أن السلطة البريطانية في تعاملها مع الحكّام اعتمدت على انتزاع تعهّدات من كل حاكم جديد بالالتزام بالمواثيق والعهود المبرمة مع سلفه، مع إظهار الطاعة والامتناع عن الاتصال بالقوى الأخرى. وكانت تُخْضِع العاصي لإرادتها عنوة بإرسال البوارج الحربية، مثلما فعل جونز وبلي مع الشيخ محمد بن خليفة في ١٨٦٠-١٨٦١م ثم ١٨٦٨م.

وشكى المقيم جونز لدى حكومته مرّتين مما اعتبره انتقاصاً لهيبة الحكومة البريطانية الأولى عندما رفض محمد بن خليفة في ٣ مايو ١٨٦٠م حضور حفل الاستقبال الذي أقامه له، وتمسك برفضه حتى بعد ابتعاث الوكيل السياسي له لامتناعه بالعدول عن موقفه، ثم في مارس ١٨٦١م عندما حاصر ساحل الأحساء واستولى على سفن تابعة للكويت وبوشهر ولنجه، ورفض فكّ الحصار، فاتهمه جونز بخرق اتفاق السلام البحري.

في المرحلة الثالثة من سيرة بلي تتناول الباحثة قرار عزل الشيخ محمد بن خليفة من الحكم في ٦ سبتمبر ١٨٦٨م بعد أن اتهمه بلي بخرق اتفاق السلام البحري واتفاقية مايو ١٨٦١م التي فرضها عليه المقيم السابق جونز بعد رفضه فكّ الحصار

حضارة متميزة؟. في المرحلة الثانية من ولاية بلي تتناول المؤلفة رحلته إلى الرياض في مارس ١٨٦٥م (ص١٢٩ -١٣٤) وتقول: إنَّ ما دوّنه عنها يدّل على إلمامه التام بجغرافية المدينة وسكانها وعقيدتهم الوهابية القائمة على تمسّك المسلم بأصول الإسلام الأولى ونبذه للبدع. وتضيف أن الرحلة هدفت إلى تحسين علاقات بريطانيا بالأمير فيصل بن تركي آل سعود (١٨٣٤-١٨٦٥م) بعد القصف الذي تعرّضت له الدمام في نوفمبر ١٨٦١م من جانب الأسطول البريطاني، وذلك خلال ولاية سلفه المقيم فلكس جونز (١٨٥٥-١٨٦٢م). لا بد من أن نعرض هنا في وقفة سريعة سلسلة من الأحداث التي سبقت قصف الدمام، وأساءت لعلاقات نجد مع البحرين. في ١٨٥١م فرض فيصل الزكاة على حاكم البحرين الشيخ محمد بن خليفة (١٨٤٣-١٨٦٨م) والذي دفعها مُكرهاً سنة تلو أخرى، ثم توقف عن دفعها في ١٨٥٩م. وفي النزاع الأسري الدائر بين أبناء العمومة آنذاك وقف فيصل مع محمد بن عبدالله ضد محمد بن خليفة، خصوصاً خلال حملة ١٨٥٤م التي شنّها على البحرين من الدمام، فأثار غضب الإنجليز عليه أولا؛ لأنه استعان بفيصل وهو تابع عثماني، ثم أنه اتخذ من الدمام الخاضعة للسيادة العثمانية قاعدة للانطلاق ضد البحرين. وأعد لهجوم آخر في ١٨٥٩م إلا أن تدخل الأسطول البريطاني أحبط المحاولة في عرض البحر، بعد أن صادر سفن الحملة قبل انطلاقها. وفي ١٨٦٠م فرض محمد بن خليفة الحصار على ساحل الأحساء فاتهمته السلطة البريطانية بخرق اتفاق السلام البحري، مثلما اتهمت محمد بن عبدالله قبله.

تقول الباحثة (ص١٣١-١٣٢) إنه بعد قصف الدمام، راودت فيصل الشكوك حول أهداف السياسة البريطانية، وأن بلي حاول تبديدها عندما أكد الفيصل بعد لقائه به أن السياسة البريطانية منسجمة مع مصالح نجد في المنطقة، وأن الحكومة البريطانية حريصة على تحقيق الاستقرار لشعوب بلدان الخليج في ظل الحكام المحليين. وراح فيصل يؤكد تبعية الجزيرة العربية له، من الكويت إلى رأس الحد في

الهند، وبعدها تولّى منصب نائب الملك من ١٨٩٩م وحتى استقالته في ١٩٠٥م والخبرة التي اكتسبها في الهند أهلته؛ لتولي منصب وزير الخارجية خلال الأعوام ١٩١٩-١٩٢٤م. وخلال نيابته، وفقاً لرد الباحثة ص١٨٥، خضعت شئون الخليج لإشراف مزدوج تولته حكومتا لندن ودلهي فسمحت الأولى للثانية بالاضطلاع بالشئون الإدارية البحتة بحكم صلتها المباشرة بدول الخليج، مما ساعد على تقليص الخلافات بينهما، وتكفّلت لندن بمعالجة سلبيات السياسة البريطانية وانعكاساتها الضارة على العلاقات مع فارس وتركيا بالذات.

تلحظ الباحثة على كرزن تفانيه الفاحش في خدمة المصالح الأمبراطورية (ص١٨٦-١٨٩) وتذكر استياءه في ١٨٩٩م في أعقاب رفض لندن توصيته لها بتبنّي تدابير وقائية تحول دون حصول الروس على موطئ قدم في بندر عباس، واتهامه لها بالاستخفاف بحكومة دلهي التي يرأسها. وإخلاصه لتلك المصالح دفعه إلى توثيق الصلات بالشيخ خزعل - حاكم إمارة عربستان منذ ١٨٩٧م- فأبرم معه عدة اتفاقيات صداقة وتعاون خلال نيابته، مما عزّز من استقلالية خزعل وشجّعه على مقاومة محاولات الشاه مظفر الدين (١٨٩٦-١٩٠٧م) لإخضاع موارد عربستان الغنية لإشراف سلطته المركزية، وكانت آخر محاولة عقيمة للشاه في ١٩٠٠م حيث تمكّن خزعل من الإفلات منها، والاحتفاظ بموارده لنفسه.

زار كرزن سواحل الخليج في نوفمبر ١٩٠٣م ووصف مؤلف «دليل الخليج ...» الزيارة بـ «التاريخية» وشبهتها الباحثة (ص١٩٥-٢٢٤) بتظاهرة بحرية ساهمت فيها البوارج الحربية الضخمة التي رافقت الطرّاد الذي أقلّ نائب الملك؛ ليؤكد للملأ استعداد بريطانيا للدفاع عن مكتسباتها الخليجية في أعقاب تأسيسها السلام البحري، وفتح الخليج للتجارة العالمية. في مسقط مكث كرزن يومي ١٨-١٩ نوفمبر قلّد خلالها، السلطان فيصل بن تركي آل بوسعيد (١٨٨٨-١٩١٣م) أرفع وسام إمبراطوري؛ عرفاناً بإخلاصه للتاج البريطاني، وامتدح جهود برسي كوكس التي

عن ساحل الأحساء. وتتهم الباحثة الحكومة البريطانية بعدم الوفاء بالتزاماتها إذ لم تتدخل لحماية أملاك الشيخ محمد بن خليفة عندما تعرضت للاعتداءات في قطر، وتندّد بمظاهر العنف التي واكبت زيارة بلي إلى البحرين في سبتمبر ١٨٦٨م حيث أمر بحرق سفن الحاكم وقصف قلعته، ثم عزله بقرار تصفه بالجائر، وتكررت تلك المظاهر ثانية في أعقاب معركة الضلع في نوفمبر ١٨٦٩م عندما أقدم على اعتقال محمد بن خليفة، ومحمد بن عبدالله، ثم استدعى عيسى بن علي من قطر، وعيّنه حاكماً على البحرين خلفاً لأبيه القتيل علي بن خليفة. وتعتقد الباحثة أن بلي اتخذ قرار عزل الحاكم دون تفويض من حكومته (ص١٤٧-١٤٨) لذا نُحّي من منصبه. وأيّما كانت الحقيقة، فإن قرار عزل الحاكم نفذ في ٦ سبتمبر ١٨٦٨م، واستمر بلي في منصب المقيم لأربع سنوات أخرى، وعندما غادر المنطقة في أكتوبر ١٨٧٢م كان قد أتمّ عشر سنوات من الخدمة، بل إنه لحق أيضاً على احتلال الأتراك للأحساء في يوليه ١٨٧١م وبسط نفوذهم مِن ثم على قطر، حيث اتخذوا من الدوحة على الساحل الشرقي مقراً لحاميتهم العسكرية، وكان ذلك بمثابة تحدٍّ جديد للحضور البريطاني في المنطقة.

المسئول الثاني في دراسة الباحثة هو اللورد كرزن نائب الملك في الهند -yoreciV- (ص١٨١-٢٤٤) ورئيس مجلس حكومتها. ملمحان بارزان تقول: إنهما لازماه منذ الصغر: العزلة والكآبة، وتعزوهما إلى افتقاده رعاية الوالدين وتطرح سؤالاً مهماً: «من نائب الملك الذي زار الخليج، وألقى الخطب الرنانة، وتوجه بالحديث إلى زعماء الساحل من عليائه، والجميع منصت فيما يشبه الخشوع؟!».

بعد تخرجه من الجامعة زاركرزن بلدان الشرق، وما تركه من كتابات عن الشعوب وثقافاتها تنم عن دقة الملاحظة وعمق المعرفة. وأول منصب تقلّده هو سكرتير مساعد لرئيس الوزراء المحافظ اللورد سالسبري في ١٨٨٤م، وبعد عامين أُختير نائباً في البرلمان عن منطقة سوث بورت. ثم في ١٨٩١م عيّنه سالسبري وكيل وزارة لشئون

فرصة أخرى أكثر ملاءمة بعد رفض الشيخ عيسى التنازل عن الجمارك.

استقال كرزن من نيابة الهند في أغسطس ١٩٠٥م وتوفيت زوجته في العام التالي فهجر المسرح السياسي والمجتمع. وعاد للسياسية في ١٩١٩م بعد تقلّده منصب سكرتير الخارجية وبقي فيه حتى ١٩٢٤م. وتشير الباحثة (ص٢٣١) إلى التناقض الواضح بين أقوال كرزن وممارساته المتعارضة معها إذ يقول: «على المرء ألا يتدخل في أمر لا يستطيع اتخاذ قرار نهائي فيه، وأن يتحاشى الوعد إذا لم يكن بالإمكان إنجازه، وألا يثيره ما يفكّر فيه الآخرون ... وعليه أن يكون عادلاً متسامحاً وأن يُعتمد عليه في كل الأمور» كلام كرزن عن العدل والتسامح ينم على النبل والحكمة إلاّ أن كرزن نفسه كرّس حياته للعمل على هيمنة بلاده على الآخرين، وإيثار مصالحها على مصالح الشعوب الأخرى فأين العدل وأين الحكمة؟!

المسئول البريطاني الثالث في هذه الدراسة هو السير برسي كوكس وتستهل المؤلفة سيرته (ص٢٤٧-٤٣١) بالتعريف به بالدبلوماسي الصامت الملم بأسرار المنطقة فقد خدم فيها طويلاً، وعاصر معظم أحداثها المهمة إذ تنقّل من الهند إلى مسقط ثم بوشهر وبغداد. مات عنه أبوه، وهو صغير السن، فتكفّلت أمه به وكانت مدبرة فغرست فيه الاعتماد على النفس. اهتم بالطبيعة وبالتفاصيل الدقيقة، وأجاد اللغة الفرنسية وهو صغير، وخلال عمله في الهند ألم ببعض اللغات الشرقية، وذاع صيته بعد أن تبوّأ مناصب حساسة في الخليج. وتَعُدُّ الباحثة دوره مكملاً لدور روّاد الفكر الأمبريالي، مثل: بلي وروس وكرزن، وتقسم حياته السياسية إلى محطات ثلاث:

١- ١٨٩٩ إلى ١٩٠٤م تقلّد فيها منصب الوكيل السياسي في مسقط (ص٢٤٧-٢٧٣).

٢- ١٩٠٤ إلى ١٩١٣م كان فيها المقيم السياسي البريطاني في بوشهر (ص٢٧٧-٤٠٦) في ١٩٠٥م استقال كرزن من نيابة الهند، وفقد كوكس الدعم الذي كان يقدمه له. ثم في ١٩٠٦م خسر المحافظون الانتخابات وتسلم الأحرار سدّة الحكم فأعادوا النظر في علاقات بريطانيا الخارجية، مما أثّر في رؤى كوكس، وتصوره لمستقبل علاقات بلاده مع فارس وتركيا.

حوّلت السلطان من خصم مناوئ إلى صديق مخلص. وفي دار الوكالة بمسقط اجتمع كرزن بأعضاء مجلس التجارة من رعايا الإمبراطورية الهنود الذين أعربوا له عن قلقهم إزاء الاضطرابات التي اجتاحت عمان، وباتت تهدّد مقارّ أعمالهم في مسقط، فوعدهم بتقديم الحماية إذا ما تعرضوا لأية تحديات، ثم شكرهم على جهودهم في نقل تجارة الإمبراطورية إلى أصقاع جديدة، مؤكداً لهم (ص١٩٨): «التزام بريطانيا بتلك المستعمرة النائية التي تُعَدُّ امتداداً لسيطرة الهند وتجارتها!»

وفي ٢١ نوفمبر التقى بشيوخ الساحل في مياه الشارقة، وعلى ظهر الطرّاد الذي أقلّه إلى هناك ذكّرهم بالأمن والاستقرار اللذين تحققا في ظل السلام البريطاني، مما ساعد على ازدهار تجارة المنطقة وانتعاش اقتصادياتها، مع التأكيد على الدور البريطاني في المحافظة على استقلال الحكام، وعدم التدخل في شئونهم الداخلية وتقديم الحماية لهم ضد جيرانهم الأقوياء الطامعين فيهم، حسب قوله. وتُعلق الباحثة (ص٢٠٩) على الدّفء الذي خلل لقاء كرزن بسلطان مسقط، ولغة العتاب والتحذير التي استخدمها مع حكّام الساحل فتقول: «إن سلاطين عمان كانوا على الدوام حلفاء للإنجليز، ومشاركين أيضاً في عمليات ضرب رأس الخيمة، فلا غرابة أن اختلفت المعاملة!» وتفنّد مزاعم كرزن عن الأمن الذي تحقق في ظل السلام البريطاني بتذكيره بالقصف العنيف الذي تعرض له سكان الساحل في ١٨٠٩ و١٨١٦ و ١٨١٩م والدمار الذي لحقه الأسطول البريطاني بديارهم دون مراعاة للأمن!!

في لقاء البحرين في ٢٧ نوفمبر رفض الشيخ عيسى التخلي عن الجمارك، مثلما أراد كرزن - بغية تحديثها بإشراف خبير بريطاني تبتعثه حكومة الهند - وعَدَّ الموضوع شأناً داخلياً يخصه وحده. إلا أن كرزن شدّد على أهمية البت في الموضوع، وطالب الشيخ عيسى توليته الاهتمام اللائق به؛ لأنه لا يحتمل المزيد من التأجيل حسب قوله. وعن نتائج زيارة كرزن تقول المؤلفة (ص٢٢٢-٢٢٣): إن كلا من السلطان فيصل بن تركي وحاكم الكويت الشيخ مبارك أبديا استعدادهما لتشييد علاقات دائمة مع بريطانيا مقابل الحصول على حمايتها. وفضّل كرزن أن يتحيّن

ضد السلطان، مما أدى إلى تدهور وضع البلاد الاقتصادي، وعقده اتفاقاً مع فرنسا حصلت بموجبه على قطعة أرض؛ لإقامة مستودع للفحم، تتزود منه السفن الفرنسية على غرار الذي انشأته بريطانيا لأسطولها في مسقط عام ١٨٧٧م.

أثار الاتفاق هواجس حكومة الهند إذ رأت فيه الخطوة الأولى نحو إنشاء قاعدة بحرية للأسطول الفرنسي في مسقط فعارضته بشدة، وطالبت السلطان إلغاء الاتفاق ثم قطعت عنه الإعانة السنوية التي تدفعها له، مما أجبره على الخضوع لإرادتها فألغاه في فبراير ١٨٩٩م. وعندما تسلم برسي كوكس مسئوليات الوكيل السياسي في مسقط في أكتوبر من ذلك العام انصبّ اهتمامه بتعزيز الروابط مع السلطان فطالب الحكومة بإعادة دفع الإعانة المالية له على اعتبار أن الأحوال الاقتصادية السيئة كانت السبب لإبرام اتفاقه مع فرنسا، فاستجابت الحكومة لطلبه (ص٢٦٢).

التزام بريطانيا وفرنسا باحترام استقلال عمان بموجب تصريحهما المشترك يثير شكوك الباحثة في ظل الانتهاكات المكتررة التي اقترفها الجانبان. فالوكيل السياسي البريطاني أشرف على إتمام الكابل البحري الذي ربط مسقط ببوشهر وبمبي لمراقبة السفن العمانية التي تتجر في الرقيق والسلاح تحت حماية العلم الفرنسي (ص٢٦٦) دون مراعاة للسيادة العمانية، وفي الجانب الآخر ظلت فرنسا تزود البحارة العمانيين بالأعلام والسجلات الفرنسية أيضا، دون مراعاة لسلطة السلطان على رعاياه!

تضمنت جهود كوكس لتعزيز العلاقات بالسلطان توصية لسلطات الهند ببناء سفينة بخارية؛ لاستخدام فيصل الشخصي، ثم توجيه دعوة إلى نجله تيمور؛ لحضور احتفال عيد جلوس الملك إدوارد السابع في ١٩٠٣م في دلهي. وتقديراً لتلك الجهود قلّدته الحكومة وسام فارس الإمبراطورية (ص٢٦٧-٢٦٨).

الانتصارات البريطانية في الخليج تعزوها المؤلفة إلى استخدام القوة ضد الحكام (ص٢٦٩-٢٧٢) كما فعلت حكام الساحل ومسقط والبحرين حسب قولها.

٣- وأخيراً من ١٩٢٠ إلى ١٩٢٣م كان فيها المندوب السامي في بغداد، وتَعُدُّ الباحثة هذه المدة الأهم في حياته الدبلوماسية؛ لكونها شهدت مؤتمر العقد في ١٩٢٢م وقيام كوكس بدورٍ ريادي في ترسيم حدود نجد مع جيرانها (ص٤٠٩-٤٣١). كذلك شهدت هذه المرحلة حدثين بارزين هما انقلاب ١٩٢١م في إيران، وتسلم رضا خان السلطة هناك، ثم انعقاد مؤتمر القاهرة في ١٩٢١م برعاية بريطانيا واختيار فيصل ملكاً للعراق على رأس حكومة جديدة.

علاقات الحكومة البريطانية مع سلاطين عمان هي أحد المواضيع التي تتناولها الباحثة في هذه المحطة، وتذكّر القارئ بمقولة شهيرة لكرزن (ص٢٥٧) هي: « نحن نموّل الحاكم ونرسم سياسته». وكانت تلك إشارة إلى الإعانة المالية التي دأبت حكومة الهند على تقديمها للسلاطين منذ ١٨٦٦م حتى أنه بات لزاماً على كل حاكم جديد يتسنّم عرش السلطنة أن يسعى إلى الحصول على اعتراف الحكومة البريطانية به نظير التزامه بالعهود والمواثيق المبرمة مع أسلافه.

في ١٨٦٢م - أي بعد مرور عام واحد على انفصال زنجبار عن عمان - صدر التصريح الإنجلو-فرنسي، وقضى باحترام استقلال عمان وزنجبار وسيادتهما فأرسى قواعد جديدة للتعامل مع السلطنة غير أنه شكل لاحقاً عائقاً أمام المحاولات البريطانية الرامية إلى تقليص حرية السلطان، واستقلاله. لذا في ١٨١٩م أبرمت حكومة الهند معاهدة الصداقة والملاحة مع فيصل بن تركي (١٨٨٨-١٩١٣م) لتحلّ محل معاهدة ١٨٣٩م المبرمة مع جده السيد سعيد (١٨٠٧-١٨٥٦م) وضمنتها بنداً سرياً حرّم عليه التخلي للقوى الأخرى عن أراضٍ عمانية سواءً بالبيع أو بالتأجير. أثارت الاتفاقية هواجس فرنسا فأدانتها؛ لكونها جاءت انتهاكاً للتصريح المشترك. وكانت فرنسا أيضاً تنتهك سيادة السلطان على رعاياه بتزويدها الربابنة العمانيين في صور وعدن وزنجبار بالأعلام وأوراق التسجيل الفرنسية؛ بغية حماية السفن العمانية من تحرّش الأسطول البريطاني بها. وزاد اهتمام فرنسا بالسلطنة في ١٨٩٤م العام الذي عينت فيه قنصلاً لها في مسقط. وشهد العام التالي قيام ثورة

بوشهر اتهم فيها السلطة البريطانية بالإخفاق في حماية مستخدمي مؤسسته، وطالب بمعاقبة المعتدين، ودفع تعويضات مالية للموظف المعتدى عليه. وفي حادث ١٤ نوفمبر (ص٢٨٤) اعتدى رجال علي بن أحمد على الفرس فأصيب ثمانية منهم بجروح مختلفة. وكان من رأي الشيخ عيسى إحالة القضية إلى محكمة الشرع إلا أن المعتمد بريدو اقترح عليه تشكيل لجنة للتحقيق في الحادث برئاسته، لأنه كان مرتاباً في نزاهة القضاة، فرفض وظل سوق المنامة مغلقاً لحين وصول كوكس إلى البحرين في ٣٠ نوفمبر ١٩٠٤م فأمر بجلد مقترفي الحادث، ونفّذ بحارة الطرّاد الذي أقله إلى هناك العقوبة بعد رفض الأهالي القيام بها (ص٢٨٤-٢٨٥). وتوترت علاقة الحاكم بالسلطة البريطانية ثم في زيارة كوكس الثانية للبحرين في ٢٤ فبراير ١٩٠٥م تقدم للشيخ عيسى بمطالب محددة (ص٢٨٥-٢٨٦) شملت: نفي علي بن أحمد ومؤيديه من البحرين لمدة خمسة أعوام، ودفع تعويض مالي للفرس المتضررين خلال الحادث ثم تشكيل قوة للمحافظة على النظام والأمن في المنامة، وأخيراً منع السخرة بحق العاملين لدى الأجانب المقيمين في البلاد. واستجاب الشيخ عيسى لمعظم تلك المطالب وفي ٢٦ فبراير ١٩٠٥م أصدر إعلاناً (ص٣٠٦) ألغى فيه السخرة عن العاملين لدى الأجانب. في تغطيتها هذه الأحداث استعانت الباحثة بالأرشيف البريطاني، فقدمت ترجمة عربية لإحدى وعشرين وثيقة متعلقة بقضية علي بن أحمد (ص٢٨٩-٣٢٩) تم تحريرها في المدة من نوفمبر ١٩٠٤م وكذلك أشارت إلى كتابات الريحاني والنبهاني في هذا الخصوص (انظر حواشي ص٢٨٣، ٣٠٢). ولا بد من الإشارة هنا إلى دراسة الدكتور طلال فرح الوثائقية -جامعة لندن- (الحماية والسياسية في البحرين، ١٩٨٥م، ص١٣١-١٤٠) لاحتوائها على تفاصيل إضافية حول تطلّع علي بن أحمد لتبوئه المكانة التي كانت لأبيه الشيخ أحمد بن علي إذ كان قبل وفاته في ١٨٨٨م يصرف الشئون الإدارية بطلب من أخيه الشيخ عيسى. ويتضح من سرده أن الشيخ عيسى لم يكن مطمئناً تماماً لنوايا ابن أخيه، لذا سارع إلى تعيين

في أبريل ١٩٠٣م، وبإيعاز من السلطة البريطانية، احتجزت حكومة السلطان بعض الربابنة العمانيين ممن يرفعون الأعلام الفرنسية، واتهمتهم بانتهاك قوانين الحجر الصحي المعمول بها في السلطنة. ثم في مايو من العام نفسه حذّر سكرتير الخارجية البريطانية من أن بلاده ستقاوم أية محاولة لإنشاء قاعدة بحرية في الخليج وتلا ذلك في نوفمبر قيام كرزن بزيارة الموانئ الخليجية، في استعراض صارخ للقوة البريطانية برفقة قطع الأسطول، ليكون كما تقول الباحثة نقلاً عنه ص٢٧٣ «شاهداً على ما حققته الريادة البريطانية في مياه الخليج».

بجانب استخدام القوة أو التلويح بها، لجأت حكومة الهند البريطانية إلى إضافة بند سري للاتفاقيات يعرف بـ)dnob noitaneila-non(أو)dnob noissec-non(لإلزام الحاكم بعدم التخلي عن أراضيه للقوى الأخرى - أي غير بريطانيا- بالبيع أو بالتأجير ووظّفته مثلما وظّفت الإعانات المالية؛ لتحقيق مكاسب سياسية.

وحسب سرد الباحثة تنتهي المحطة الأولى من سيرة كوكس السياسية بانتهاء خدمته في مسقط، ومغادرته لها في يناير ١٩٠٤م بعد أن نفّذ مجموعة من الإصلاحات الإدارية أدّت إلى رفع كفاءة حكومة السلطان، ورسّخت مركزه بين رعيّته. وبتقلّده في أبريل ١٩٠٤م منصب المقيم السياسي في الخليج تبدأ المحطة الثالثة من سيرته، وهي الأهم، وتتناول فيها الباحثة قضية- الشيخ علي بن أحمد، ابن أخ الشيخ عيسى- وحادث ٢٩ سبتمبر ١٩٠٤م حيث حاول رجاله فرض السخرة على عامل تابع لمؤسسة ونكهاوس الالمانية فرفض الامتثال لأوامرهم، ومن ثم تعرّض للضرب هو وزميله الألماني الذي هبّ لمساعدته وتخليصه. وترى الباحثة (ص٢٨٣) أن المقيم كوكس ضخّم الحادث عمداً حتى يرغم الشيخ عيسى على تقديم تنازلات حول موضوع تحديث الجمارك. وبعد التحقيق الذي أجراه المعتمد جاسكن طالب بجلد الخباة ولكن صرامة العقوبة حالت دون موافقة الشيخ عيسى عليها. في هذه الأثناء تقدم صاحب المؤسسة)svahkcnoW treboR(بشكوى إلى القنصل الألماني في

منه وذلك في ١٩٠٥م. كذلك كان لكوكس الفضل في إجراء مصالحة تاريخية في النزاع بين حكام الساحل وحاكم أم القيوين في ١٩٠٥-١٩٠٦م نازعاً فتيل البارود الذي كان على وشك الانفجار (ص٢٧٨-٢٧٩).

أيّد كوكس رغبة ابن سعود عندما أراد في ١٩٠٦م الدخول في معاهدة حماية مع الحكومة البريطانية، وأوصى الحكومة بالاستجابة لطلبه اعتقاداً منه بأن إبرام علاقة تعاقدية معه من شأنها أن تكبح طموحاته الإقليمية، وأن تزيل أسباب التوتر القائم بينه وبين حكام الساحل. إلا أن الخارجية البريطانية رفضت طلبه؛ نظراً لانشغالها بالإعداد لمفاوضات وشيكة مع روسيا أفرزت اتفاقية ١٩٠٧م، وحّددت مناطق نفوذهما في فارس، وأيضاً لأنها كانت تتهيأ لإجراء مفاوضات مع ألمانيا وتركيا حول سكة حديد برلين -بغداد- الكويت.

وتتطرق المؤلفة (ص٣٦٣-٣٧١) إلى الاضطرابات السياسية التي اجتاحت إيران بين ١٩٠٦-١٩٠٧م وقيام الحركة الدستورية فيها، وتمكنها من فرض إرادتها على مظفر الدين شاه (١٨٩٦-١٩٠٧م) وإرغامه من ثم على وضع دستور للبلاد وتأسيس مجلس نيابي افتتحه الشاه في ١٩٠٦م. وتوفي في العام التالي مخلفاً في الحكم ابنه محمد علي، ووعد باحترام دستور البلاد، ثم نكث الوعد فتعرض للاغتيال في ١٩٠٩م. وانتشرت الفوضى في البلاد، وانفلت الأمن، وسيطر الثوار على ميناء بندر عباس وتفشّت تجارة السلاح المحظورة في الثغور الجنوبية. وحرصاً منه على مصالح بلاده اتخذ كوكس في الوقت المناسب تدابير وقائية؛ لحماية التجارة، ولحراسة مواقع النفط. وجدير بالذكر أن مظفر الدين منح البريطاني دارسي)ycrA'D(امتيازاً نفطياً في ١٩٠١م واكتشف النفط في ١٩٠٨م وفي العام التالي تأسست شركة الزيت الأنجلو-فارسية، ودخلت إيران عصر النفط قبل غيرها من دول المنطقة. وقد ساهم كوكس في جميع تلك البدايات الواعدة، وما أفرزته لاحقاً من تحولات اقتصادية واجتماعية مهمة.

الشيخ حمد ولياً وذلك في أكتوبر ١٨٩٧م (المصدر نفسه، ص٩٧) وأقرته الخارجية البريطانية في ديسمبر ١٨٩٨م (نفسه، ص١٠٢) وتباطأت حكومة الهند في الإفصاح عن موقفها حتى ١٢ فبراير ١٩٠١م اليوم الذي أبلغ فيه المقيم كمبل الشيخ عيسى اعتراف الحكومة بالشيخ حمد، وكان سلفه المقيم ميدز قد نصحها بالتريث في تقديم الاعتراف؛ لحين الحصول على التنازلات المطلوبة من الحاكم.

تقول الباحثة: إن السلطة البريطانية استغلت حادث ٢٩ سبتمبر؛ لإرغام الشيخ عيسى على الموافقة على طلبها المتعلق بالجمارك، وتدعم رأيها بما كتبه السير آرثر جودلي- الوكيل الدائم لمكتب الهند- في فبراير ١٩٠٥م (ص٢٩١): «نقترح احتلال جمارك البحرين، وعلى ألا تعاد إلى سلطته (أي الشيخ عيسى) إلا إذا وافق على تعيين مدير لها نختاره بواسطة حكومة الهند» وترى أن التحكّم في اقتصاديات البلاد والسيطرة غير المباشرة على الحاكم شكلتا الهدف الرئيس الكامن وراء الإشراف على الجمارك (ص٣٣١-٣٣٥). وبغض النظر عن النوايا والأهداف فإن الإصلاح الجمركي الذي بوشِرَ فيه خلال ١٩٢٣/ ١٩٢٤م - بعد تولّي الشيخ حمد السلطة - حقق نتائج إيجابية للبلاد مثل استحداث دائرة تختص بشئون الجمارك نتج عنها زيادة في الكفاءة وازدهار التجارة وانتعاش اقتصاديات البلاد، وعدّ إيرادات الجمارك جزءاً من دخل الدولة العام.

ترى الباحثة أن إخضاع الجمارك لإشراف بريطاني تم على حساب سلطة الحاكم الشرعية، وأن السلطة البريطانية دأبت على تبرير تدخلها تارة بذريعة الدعم الذي قدمته لحاكمية الشيخ علي بن خليفة في ١٨٦٨م ثم ابنه الشيخ عيسى في ١٨٦٩م وأخرى بتجنيب البلاد ويلات صراع دموي محتمل.. إلخ.

ومن ضمن إيجابيات كوكس التي أشارت إليها الباحثة هو استجابته لتعليمات السفير البريطاني في طهران برفع علم الشارقة على جزر (أبو موسى وطنب) ففعل وبحضور شيخ الشارقة، وكانت سلطات فارس قد أزاحته، ورفعت العلم الفارسي بدلاً

الفرنسيون على دمشق في يوليه ١٩٢٠م، واقصوا الشريف فيصل بن الحسين عنها. ولتهدئتهم اختار تشرتشل تي. اي. لورنس من ضمن الفريق الذي شكله لإرضائهم وتم رد بعض الاعتبار لهم من خلال مؤتمر القاهرة الذي انعقد في مارس ١٩٢١م وشملت قراراته تعيين الأمير فيصل ملكاً على عرش العراق وترشيح أخيه الأمير عبدالله حاكماً لإمارة شرق الأردن التي شكلها الإنجليز للتوّ (ص٤٠٣-٤٠٤). وتذكر الباحثة الاستقبال الكبير الذي أعدّ لفيصل، وتصفه باللائق بمكانته الجديدة عندما وصل إلى البصرة في ٢٣ يونيه ١٩٢١م وتضيف ص٤٠٦: «هكذا أصبح فيصل ملكاً للعراق بناءً على اختيار ولسون (ممثل شركة الزيت الأنجلو - فارسية آنذاك) ولورنس وتزكية كرزن (وقتها وزير الخارجية) وقرار تشرتشل (وزير المستعمرات) ورعاية كوكس (المندوب السامي في بغداد)».

تتحدث المؤلفة عن الدعم الكبير الذي لقيه الشريف حسين (ص٤١١-٤١٧) من البريطانيين، وعن التنسيق الوثيق معهم خلال سنوات الحرب، وردود الفعل التي تشكّلت لدى ابن سعود. بعد أن أعلن الشريف حسين الثورة العربية في العاشر من يونيه ١٩١٦م انتحل لنفسه لقب «ملك العرب» بدلاً من شريف مكة، أو ملك الحجاز، مما أثار حفيظة ابن سعود الذي عبّر لكوكس عن امتعاضه من اللقب الجديد عند لقائه به في العُقير في نوفمبر ١٩١٦م. فطمأنه كوكس بأنه في مأمنٍ من طموحات الشريف الإقليمية، بعد أن اعتزمت بريطانيا استقلاله وفق اتفاقية دارين. وحسب سرد الباحثة فالتنسيق البريطاني مع ابن سعود بدأ مع دربار الكويت المنعقد في ٢٠ نوفمبر ١٩١٦م إذ تم خلاله تقليد الأوسمة الفخرية لابن سعود والشيخ جابر الذي خلف أباه مبارك بعد وفاته في نوفمبر ١٩١٥م. واستغل كوكس ذلك اللقاء للتقريب بين ابن سعود وجابر بعد أن ساءت علاقات ابن سعود بمبارك بسبب سماح الأخير لقبائل العجمان الدخول في أراضيه بعد أن انسحبت من معركة جراب، وتركت قوات ابن سعود تواجه قوات ابن الرشيد بمفردها، مما تسبب في هزيمة الجانب السعودي

قبل اندلاع الحرب العالمية الأولى واجهت بريطانيا التحدي الروسي، وتغلبت عليه باتفاق ١٩٠٧م الذي عَدَّ الجنوب الفارسي منطقة نفوذ بريطانية. ثم تلاه التحدي الألماني المتمثل في سكة حديد برلين - بغداد؛ لربط المانيا براً بالعراق العثماني والخليج، إلاّ أن اندلاع الحرب حال دون تنفيذه. وقبل ذلك في ١٩٠٦م بالتحديد منح حاكم الشارقة امتيازاً لشركة ونكهاوس الألمانية؛ لاستخراج أكسيد الحديد من جزيرة (أبو موسى) واضطر إلى إلغائه بطلب من كوكس؛ لتعارضه مع إشعار ١٨٩٩م الذي حرّم على الحكام إعطاء امتيازات لجهات غير بريطانية.

بعد انقلاب تركيا الفتاة في ١٩٠٨م والهزائم المتلاحقة التي مُنيت بها الدولة العثمانية في حروب البلقان ١٩١٢-١٩١٣م انتهز ابن سعود الفرصة، واحتلّ الأحساء والقطيف في مايو ١٩١٣م وتقدم للسلطة البريطانية من جديد طالباً الدخول في معاهدة حماية مع الحكومة البريطانية. وللمرة الثانية رفضت الخارجية البريطانية طلبه لأنها كانت على وشك أن تتفاوض مع تركيا بشأن الكويت.

وتعدُّ الباحثة اتفاقية دارين التي عقدتها بريطانيا مع ابن سعود في ديسمبر ١٩١٥م بمثابة تحوّل جذري في السياسة البريطانية نحوه إذا اعترفت به ولأول مرة حاكماً مستقلاً لنجد وتوابعها. وهي الاتفاقية التي تفاوض بشأنها الكابتن شكسبير-المعتمد السياسي في الكويت-مع ابن سعود وذلك قبل وفاته في معركة جراب (يناير ١٩١٥م). وبتولّي كوكس في ١٩٢٠م منصب المندوب السامي لبلاده في بغداد، تبدأ المحطة الثالثة في سيرته - حسب تحليل الباحثة - وتعدُّها الأهم لأنها شهدت أكبر إنجازاته. كانت بريطانيا خارجة من الحرب منتصرة وفي فبراير ١٩٢١م تسلم تشرتشل وزارة المستعمرات، واستحدث دائرة شرق أوسطية؛ للإشراف على الأقاليم العربية التي أخضعت لحكم الانتداب البريطاني. وكان العرب مستائين من الإجحاف الذي لحق بهم من جرّاء نقص الحلفاء لوعدهم لهم بمنحهم الاستقلال بعد الحرب على الرغم من وقوفهم معهم خلالها. وزاد الاستياء حدة بعد أن استولى

فقط ١٢ ميلاً عن الرياض. أما ابن سعود فقد تمسك بحدود الدولة الوهابية الكبرى، وطالب بمراعاة مناطق الرعي وآبار المياه في ترسيم الحدود.

وحسم كوكس الأمر وفقاً للأسلوب الأوروبي العملي، وبغض النظر عن الاجحاف الذي لحق بهذا الطرف أو ذاك. فجعل المناطق المتنازع عليها مناطق محايدة، وأعطى الأطراف التي تدّعي فيها حق استغلالها مناصفة أكانت بئر ماء أم بئر نفط يتم اكتشافه لاحقاً. وشكى ابن سعود لكوكس من أنه أعطى نصف مملكته للعراق فرد عليه بأنه منحه ثلثى أراضي الكويت (ص٤٢٤)، والغريب أن الميجور مور - المعتمد السياسي في الكويت، وممثل الشيخ أحمد الجابر في المؤتمر - لم يعترض على الإجحاف الذي لحق بحاكم الكويت الذي كتب لكوكس معبراً عن استيائه واهتزاز ثقته بالعدالة البريطانية. أما الميجور دكسون - المعتمد السياسي السابق في البحرين (١٩١٩-١٩٢٠م) - والذي ساهم في المؤتمر، امتدح ترتيبات كوكس مثل: إعطائه القبائل حرية الانتقال عبر الحدود، وكذلك استغلال المناطق المحايدة مناصفة بين الأطراف التي تدعيها، إلاّ أنه انتقد وبشدة اعتماده المعايير الأوروبية في عملية الترسيم، متجاهلاً التقاليد والأعراف المحلية.

غادر كوكس المنطقة في مايو ١٩٢٣م بعد انتهاء خدمته، وبعد أن وضع المصالح البريطانية من نفطية وتجارية وإستراتيجية على أسس أكثر ثباتاً عما كانت عليه قبل الحرب، وعن البحرين تقول الباحثة (ص٣٥٥): «كان الأثر المباشر لبصمات برسي كوكس خلق جو ملائم، يكون المعتمد فيه هو الحاكم الفعلي في هذه الجزيرة».

أما المسئول الرابع والأخير في هذه الدراسة فهو الميجور كلايف كيرك باترك ديلي الوكيل السياسي في البحرين في المدة من ١٩٢١ إلى ١٩٢٦م. فهو «القادم من العراق هرباً من سخط ثوّارها» (ص٤٣٥)، لا يحب العرب (ص٤٢٦)، والإصلاح الإداري الذي نفذه في البلاد جاء خدمة للمصالح الأجنبية، وعلى حساب حرمان الحاكم من سلطته الفعلية (ص٥٨٥)، وعن إنجازاته تضيف (ص٦١٥) قائلةً: «لا بد أن نعترف

في يناير ١٩١٥م. وتمخضت قرارات الدربار عن التزام بريطاني لابن سعود بدفع إعانة مالية له مقدارها خمسة آلاف جنيه شهريا، وتزويد رجاله بالأسلحة والذخيرة لمحاربة قوات ابن الرشيد في حائل.

كذلك تتطرق الباحثة إلى التباين في مواقف كل من حكومتي لندن ودلهي من الشريف حسين، فبينما شجعت حكومة لندن الشريفيّين على التمرد ضد الأتراك والخلافة العثمانية، تحفظت حكومة دلهي من جانبها مراعاة لشعور مسلمي الهند الذي نظروا إلى الخلافة نظرة احترام وتقدير، فتحاشت بذلك أية اتهامات لها بالمشاركة في تدمير الخلافة الإسلامية. وعدّت لندن دور الشريف حسين في الحرب أهم من دور غريمه ابن سعود، لذا أولت التنسيق معه أهمية أكبر. وعندما هاجم الإخوان القوات الحجازية التي أرسلها الشريف في مايو ١٩١٩م بقيادة ابنه الأمير عبدالله لاحتلال الخرمه بوصفها أرضاً حجازية، غضب كرزن وحذّر ابن سعود من مغبة إثارة المشكلات للحكومة البريطانية التي تقدم له العون (ص٤١٣-٤١٤). ولما أغاروا على أراضي إمارة شرق الأردن في نوفمبر ١٩١٩م تدخل الطيران البريطاني، وقصف حشودهم حتى أجبرهم على الفرار.

وتعدُّ الباحثة تسوية الخلافات الحدودية بين نجد وجاراتها من أهم إنجازات كوكس في المحطة الثالثة من سيرته السياسية. ففي ٢٥ مايو ١٩٢٢م انعقد مؤتمر المحمرة بدعوة من كوكس؛ لترسيم حدود نجد مع العراق (ص٤١٧) وتوصل ممثلو البلدين إلى اتفاقية، اعترض عليها ابن سعود لاحقاً متهماً ممثله في المؤتمر بمخالفة تعاليمه، وتخلّيه للعراق عن أراضٍ سعودية، ترتادها قبائل شمّر النجدية خلال موسم الرعي. وكذلك اعترض ابن سعود على إلحاق العمارات والضفير والمنتفق بالعراق وأصرّ على أنها قبائل نجدية الأصل. ثم انعقد مؤتمر العقير في نوفمبر ١٩٢٢م، أيضاً بدعوة من كوكس؛ لترسيم حدود نجد مع كل من العراق والكويت وشرق الأردن (ص٤١٩-٤٢٧) وادّعى مندوب العراق أن حدود بلاده الجنوبية تبعد

الإداري الذى دعا إليه ديلي، إلا أن فئة كبيرة من البحارنة أيدته؛ لتظلمات ضمنتها في عرائض قدمتها للإدارة في ديسمبر ١٩٢١م (انظر ROI) 38/2/51 وفي فبراير ١٩٢٢م (انظر: ROI) 723/1/51 ورسائل المقيم تريفور للحكومة رقم (32-5) و (42-5) (انظر: ROI) 723/1/51 تشهد على صحة تلك التظلمات. ثم إن إشارة الحاج محمد علي التاجر إليهم بـ «أفراد الشعب الجعفري المضطهد» (ص٤٥٠) هو إقرار بمعاناتهم، وليس إسقاطاً لها». لو كان ترتيب شئون الدار وإزالة أسباب الغبن من أولوياتنا لاستحال على السلطة البريطانية التدخل في شئوننا الداخلية متخذة من الإصلاح ذريعة لتجاوز سلطة الحاكم. ثم إن الإصلاح جاء وبإقرار الباحثة أعلاه في مصلحة البلاد؛ إذ خلق الأساس اللازم لإدارة حديثة نمت واكتملت على مرّ الأيام ونعتز بها اليوم لما لها من سبق على الآخرين.

كان الاتهام الموجّه إلى بريطانيا آنذاك، من طهران بالذات، هو أنها غضّت الطرف عن مثالب الإدارة في البحرين، حتى أن وزارة الخارجية في لندن طلبت من حكومة الهند في ٢٩ مايو ١٩٢٢م اتخاذ الإجراءات الإصلاحية الكفيلة بإشاعة العدالة بين الرعية بلا تمييز (انظر: 19/4461/3735-9301/s+p4).

تعزو الباحثة (ص٤٥٨) تنحية الشيخ عيسى عن الحكم وتهميش دور ابنه الشيخ عبدالله إلى مطالبتهما بـ «حرية الأوطان الصغيرة». ولا بد من وقفة قصيرة هنا لوضع الأحداث في سياقها الزمني. فالشيخ عيسى رحمه الله وغفر له حكم من ١٨٦٩ وحتى منتصف ١٩٢٣م أي نحو ٥٤ سنة. وأن معاهدتي ١٨٨٠ و ١٨٩٢م الشاملتين منحتا بريطانيا، بالإضافة إلى أمور أخرى، حق الإشراف على علاقات البحرين الخارجية. وجاءت الحرب العالمية الأولى فأيقظت مطلب الاستقلال لدى الشعوب المقهورة وأطلقت مفهوم الدولة القومية، وأيّد الرئيس الأمريكي ولسون حق تقرير المصير للشعوب الصغيرة. وبعد تأسيس عصبة الأمم بعد الحرب مباشرة توافر لحكومات العالم منبر لمناقشة قضاياها الملحة. وفي إيران استولى رضا شاه على

أنه، على الرغم من تصرفات ديلي العنيفة، إلا أن الأسس الأولى للإدارة الحديثة للجمارك والبلدية وخدمات الشرطة والمحاكم وإنشاء دائرة التسجيل العقاري وضعت جميعها في تلك المدة ...» وتحمّل سلفه دكسون مسئولية غرس «عوامل الانقسام وبذور الفتنة» بين الحاكم والرعية (س٤٣٦).

أدّى تطبيق الأمر المجلسي)licnuoC-ni-redro niarhaB ehT(في فبراير ١٩١٩م- والذي تشير إليه المؤلفة «بقانون المستعمرات الخاص بالبحرين» - إلى تفجّر الخلافات بين الحاكم والوكيل السياسي الذي أكسبه القانون الجديد سلطات استثنائية خولته تعيين الأعضاء الأجانب في مجلس الغُرف (التجارة)، وحق إقرار أو رفض من يرشحهم الحاكم لعضوية المجلس، مما مهّد لقيام سلطتين في البلاد كانت السبب في استياء الحاكم وأعضاء أسرته (ص٤٥٥-٤٥٦). وتوقف نشاط المجلس بعد انتهاء خدمة الوكيل نورمان برى في يونيه ١٩١٩م واستؤنفت الجلسات مع بداية ولاية دكسون في نوفمبر ١٩١٩م بمبادرة منه وبموافقة الشيخ عيسى. وبعد رفض الحكومة المطالب التي قدمها الشيخ عبدالله إلى مكتب الهند في ٤ سبتمبر ١٩١٩م خلال زيارته إلى لندن، وذلك نيابة عن أبيه تفجّر الخلاف من جديد. وعند افتتاح مبنى البلدية في يوليه ١٩٢٠م قامت مظاهرة معادية لدكسون، تخللتها هتافات ندّدت بالبلدية بوصفها هيئة دخيلة على البحرين. واتهم دكسون الشيخ عبدالله - رئيس مجلس البلدية - باحتكار السلطة والهيمنة على قرارات المجلس. ولعلاج هذا الوضع أصدر دكسون لوائح جديدة، الغرض منها تنظيم عمل المجلس، وأخضع قراراته لتصويت غالبية الأعضاء، ثم قرر حضور الجلسات بنفسه؛ للتأكد من تطبيق اللوائح الجديدة. شكى دكسون لحكومته من وجود تيار معادٍ للإنجليز في البلاد وأنه يلقى التشجيع من لدى المبشرين الأمريكان الذي يروّجون لمبادى الرئيس الأمريكي وودرو ولسون؛ لنصرة الشعوب الصغيرة وحقها في تقرير مصيرها.

تقول المؤلفة (ص٤٣٣، ص٥٨٥): إن الشيخ عيسى والأهالي رفضوا الإصلاح

بالسماح له بالقيام بإصلاحات إدارية محددة، وصفها بأنها ضرورية. ولمدة من الزمن ترددت الحكومة في الاستجابة لطلبه، وعندما أذنت له - بضغط من وزارة الخارجية البريطانية - اشترطت عليه ألا تخرج الإصلاحات المطلوبة عن إطارها المحدود: إزالة مثالب الإدارة الصارخة فقط!

تعزو الباحثة (ص٤٧٣-٤٧٤) بداية التدخل في شئون الإدارة المحلية إلى نيابة كرزن فهو - حسب قولها - أول من بادر إلى تعيين وكلاء سياسيين في الشيخات، للإشراف على الخدمات القنصلية، وشئون الرعايا البريطانيين، ثم شيئاً فشيئاً تحوّل دور الوكيل من تقديم النصح للحاكم إلى مشاطرته السلطة عن طريق تصريف شئون الإدارة، وإصدار القوانين، وتخطيط الميزانية، وتعيين أعضاء المجالس المحلية... إلخ فتعاظم دوره، وتجاوز نصوص الاتفاقيات المبرمة مع بريطانيا، والتي أكّدت كلها استقلالية الحكومة المحلية، بما فيها قانون المستعمرات، والذي أضفى على الوكيل سلطات قضائية فقط.

كان الشيخ عيسى يعتمد على ابنه الشيخ عبدالله في تصريف بعض الشئون الإدارية؛ لذا اختاره - دون ولي العهد - للذهاب إلى لندن في صيف ١٩١٩م تلبية لدعوة الحكومة البريطانية. وبعد تلك الزيارة اهتم الشيخ عبدالله بتأسيس مدرسة الهداية الخليفية ثم بلدية للمنامة التي رأس مجلسها، وكانت محور الخلاف بينه وبين الوكيل دكسون. وفي أعقاب رفض الحكومة المطالب التي قدمها الشيخ عبدالله لمكتب الهند نيابة عن والده، ساءت علاقة الحاكم بدار الوكالة وبالوكيل ديلي بالذات بسبب برنامجه الإصلاحي، والتغييرات التي أراد إحداثها من خلال إدارة الشيخ حمد الجديدة، والتي لاقت معارضة شديدة من جانب الشيخ عيسى والشيخ عبدالله ومؤيديه مثل: سكرتيره جاسم محمد الشيراوي، والإعلامي التربوي حافظ وهبه.

وحدث عزل قسري للحاكم تُدينه الباحثة مثلما تُدين الإجراءات التعسفيّة التي أدّت إلى تصفية المعارضة، وترحيل رموزها إلى الخارج. أما عن خلاف الدواسر مع

الحكم في أعقاب انقلاب ١٩٢٠م وواكب نمو التيار القومي شعور معادٍ للحضور البريطاني في البلاد، مما دفع الحكومة البريطانية إلى اختيار بديل آمن هو جزيرة البحرين، وتم الانتقال إليها، أسطولاً وإدارة، بعد الحرب العالمية الثانية. وتكشف رسائل المسئولين البريطانيين في مطلع عشرنيات القرن المنصرم عن مدى انزعاجهم من تهديدات حكومة طهران بإثارة قضية البحرين في عصبة الأمم، ومن استخدام الصحافة المفرط للتنديد بالسياسة البريطانية بصورة لم يسبق لها مثيل. كذلك في بغداد والقاهرة وفلسطين والهند ساد شعور معادٍ للإنجليز لم تكن البحرين بمنأى عنه. والسؤال الذي يفرض نفسه هو هل كانت البحرين مؤهلة أكثر من سورية ولبنان لنيل الاستقلال؟ وهل كانت بها حركة وطنية راسخة وضاغطة أو أنها كانت مشطورة بسلبيات الطائفية المنفّرة؟ مما لا شك فيه أن أصداء الحركة الوطنية في مصر بقيادة عُرابي ثم سعد زغلول من ١٨٨٢ وحتى الاستقلال المشروط في ١٥ مارس ١٩٢٢م ساعدت على تأجيج المشاعر الوطنية لدى العرب عامة، بما فيهم الفئة الواعية في البحرين سنة وشيعة.

ألا أن سورية ولبنان نالتا استقلالهما التام والناجز في ١٩٤٦م بعد نضال طويل الأمد، واجه فيه الوطنيون الأحرار مشانق أحمد جمال باشا التي نصبها لهم في بيروت ودمشق خلال ١٩١٥-١٩١٦م وبعدها عانوا من تعسّف سلطات الانتداب الذي استمر حتى نيلهم الاستقلال. كذلك استقلت الهند في ١٩٤٧م بعد أن دفعت ثمناً باهظاً للاستقلال. كان سكان البحرين في مطلع العشرينات أقل من ألف نسمة وفي غياب حركة وطنية ضاغطة تجبر بريطانيا على التخلي عن مكتسباتها الأقليمية وهي الخارجة من الحرب الأولى منتصرة وبلا منازع، ألم يكن تطلّعنا إلى الاستقلال سابقاً لأوانه؟!

تتطرق الباحثة (ص٤٦٦-٤٧٢) إلى تقارير ديلي التي بعثها في نوفمبر ١٩٢١ ومطلع ١٩٢٢م، وبها أمثلة للقصور الإداري، وتجاوزات بعض الأفراد... إلخ، وتوصية

دعوة وزارة الخارجية إلى فتح حوار مع إيران؛ لإقناعها بالعدول عن إثارة القضية في عصبة الأمم كيلا تسلّط الأضواء - حسب قوله -على نقاط الضعف في الموقف البريطاني، ونُلام وقتها بالتستر على عيوب الإدارة في الجزيرة. ونصح بتصحيح الوضع بتنفيذ برنامج الإصلاح تدريجياً.

وفي رسالة إلى ابن سعود في ١٥ يونيه ١٩٢٣م)O.F. 173: oN-7498. 471(، لا يرد ذكرها أيضاً في سبزآباد، شرح نوكس موقف الحكومة البريطانية، وأسباب إقدامها على تنحية الشيخ عيسى عن الحكم في ٢٦ مايو ١٩٢٣م، فذكر كبر سنه، وفقدانه السيطرة على الوضع في البلاد، مما مهّد - حسب قوله - لظهور أفراد متهورين أساءوا معاملة رعاياه الشيعة. وفي الختام طمأنه بأن التغييرات التي أحدثتها الحكومة البريطانية في البحرين لن تنال من امتيازات الطبقة الحاكمة، بل ترسّخ حكمها على أسسٍ أكثر ثباتاً من ذي قبل، وتمنع التدخل الأجنبي في شئون الجزيرة.

كذلك لم أجد في «سبزآباد» أي ذكرٍ لأعمال العنف التي ارتكبت في ١٨ سبتمبر ١٩٢٣ وتكررت ثانية في ٧-٨ يناير ١٩٢٤م والتي أحرجت إدارة الشيخ حمد، وأدّت إلى محاكمة مرتكبيها وإدانتهم. (انظر).R.O.I L/p+S/01/01/9301 .oN c221+c321 وكذلك (انظر: .).R.O.I L/p+S/01/01/2401 :oN C65+CI5

تقول الباحثة (ص٥٧١): إن المجتمع انقسم بعد تنحية الشيخ عيسى عن السلطة إلى معسكرين أحدهما مؤيد للإصلاح، والآخر معارض له. وعَدَّ الشيخ عيسى قرار عزله خرقاً للاتفاقيات المبرمة مع الحكومة البريطانية، ثم في ٢٦ أكتوبر ١٩٢٣م انعقد المؤتمر الوطني الذي أشرف على إعداده السيد عبدالوهاب الزياني، وأصدر قراراً تاريخياً دعا إلى تأسيس برلمان؛ لإدارة البلاد. (لاحظ أن جميع المراسلات الرسمية بما فيها المذكرة التي بعثها السيد محمد علي جناح - محامي ووكيل الشيخ عيسى في بمبي آنذاك - إلى نائب الملك في ١٤ فبراير ١٩٢٤م أشارت إلى التجمع الوطني بكلمة:)ssergnoC، وحسب سرد الباحثة فالشيخ عيسى استوحى فكرة

إدارة الشيخ حمد تقول (ص٤٨١-٤٩٦): إنه بعد ١٩٢١م توقف الشيخ عيسى عن جباية الضرائب الرمزية التي كان يفرضها على سفنهم نظير دعمهم السابق له، ولذا غضّ الطرف عن تجاوزاتهم بحق الآخرين، مثل: أعمال العنف التي ارتكبوها ضد الفرس في أبريل ومايو ١٩٢٣م مما عرّض أمن البحرين لخطر التدخّل من جانب السعودية وإيران بذريعة حماية رعاياهما. ثم في يوليه من العام نفسه هجموا على قرية عالي وفي أغسطس اغتالوا اثنين من علماء الدين الشيعة، وتشددت الإدارة الجديدة إزاءهم، وأقدمت على محاكمة أحمد الدوسري - أحد زعمائهم - بعد ثبوت تورطه ورجاله في عملية الاغتيال. وتضيف الباحثة (ص٤٨٢) أنهم في مقاومتهم لقرار الإدارة بإلغاء امتيازاتهم ومعاملتهم أسوة بباقي أفراد المجتمع في جباية الضرائب كانوا مدعومين من جانب ابن سعود الذي قصد توجيه نظر السلطة البريطانية لكي تتعامل معه مباشرة.

عندما أناب العقيد ستيوارت نوكس عن المقيم تريفور أبرق في ٩ مايو ١٩٢٣م إلى مكتب المستعمرات، مقترحاً التخلي عن سياسة الإصلاح لأنها، حسب قوله، تؤثر في امتيازات الطبقة الحاكمة في البلاد ولذا تلقى معارضة شديدة من الشيخ عيسى وباقي شيوخ المنطقة بما فيهم ابن سعود. وذكر أن عيوب الإدارة ليست بأسوأ مما كانت عليها في الماضي، وأن إثارة موضوع الإصلاح آنذاك يجلب الضرر للمركز البريطاني. ثم أخبر حكومة الهند في ١١ مايو بأن تظاهرات الشارع الفارسي المعادية لبريطانيا هدفها ليس التعاطف مع رفاق المذهب في البحرين، بل إحياء دعوى إيران فيها. وأكد مجدداً أن مساواة السنة والشيعة في جباية الضرائب لن يلقى قبول الطبقة المتنفذة في البحرين.

وفي برقية مهمة أرسلها نائب الملك إلى سكرتير الدولة لشئون الهند في ١٤ مايو (9301/01/S+p/L.ROI)، لا يرد ذكرها في سبزآباد، فنّد فيها مزاعم نوكس، ونفى أن يكون الإصلاح مطلباً أجنبياً، وأكّد أنه ضرورة محلية مضى عليها زمن طويل. وأيّد

ملاحظات ينبغي التنويه بها:

١- رحلة بلي إلى الرياض تمت في مارس سنة ١٨٦٥م كما جاء في (ص١٢٩) وليس سنة ١٨٦٦م كما تكرر مرتين في (ص٢٢) و (ص٣١).

٢- زيارة الشيخ حمد والشيخ عبدالله القصيرة إلى انجلترا تمت في مايو سنة ١٩٢٥ وليس سنة ١٩٢٤م كما هو مبين في (ص٥٩١). (انظر: التقرير السنوي لدار الوكالة السياسية في البحرين للعام ١٩٢٥م (انظر: ROI 692/2/51).

٣ الشخص الذي استفسر عن احتجاج الشيخ عيسى حول قرار العزل في جلسة البرلمان المنعقدة في ١٩ مايو سنة ١٩٢٤م هو السيد - remiroL .M سكرتير الدولة للشئون الخارجية - وليس)remiroL nodroG nhoJ(مؤلف دليل الخليج... كما هو وارد في حاشية رقم (٧) (ص٥٩٣).

J. .G remiroL مؤلف دليل الخليج كان مقيماً سياسياً في بغداد في المدة من سنة ١٩٠٩ وحتى ديسمبر سنة ١٩١٣م ثم بعدها مباشرة تبوأ منصب المقيم السياسي في بوشهر، إلى أن وافته المنية في ٨ فبراير سنة ١٩١٤م على أثر انطلاق رصاصة من مسدسه صدفة فأردته قتيلاً وهو في مكتبه. (انظر :P. nosuT سجلات المقيمية البريطانية ووكالاتها في الخليج ص١٨٤) كذلك راجع: كتاب سيرة (edurtreG lleB لمؤلفه enotsniW .F.V.H ص١٨٠).

أما الكابتن remiroL .R.L divaD الذي خدم في منصب الوكيل السياسي في البحرين في المدة من أبريل سنة ١٩١١ وحتى نوفمبر سنة ١٩١٢م فهو شقيق remiroL .G.J (انظرenotsniW ،المرجع نفسه، ص١٨٢).

٤- كلمة «كوت» قيل لي: تعني في البرتغالية قلعة صغيرة أو حصن صغير، وقد ورد ذكرها في سبزآباد (ص١٢٥).

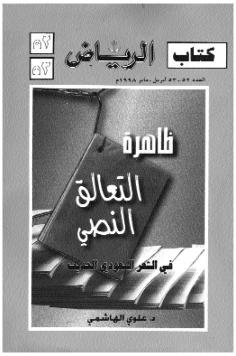
٥- الصحيفة الفارسية تُدعى «عصر آزادي» أي «عصر الحرية» وليس «اسرآزادي» بمعنى «سجين الحرية» كما هو مذكور في حاشية رقم (٣) (ص٤٩٨).

البرلمان من مبادئ الرئيس ولسون اللبرالية التي أطلقها في أعقاب الحرب الأولى (ص٥٦٥-٥٦٦) وأن الانقسامات التي حلّت بصفوف المعارضة أدت إلى انهيارها، وأن الأثر الأخير لها تمثّل في مجموعة البرقيات والمقالات التي نشرها الشيخ محمد بن عبدالله - حفيد الشيخ عيسى- في الصحافة الهندية والعربية خلال ١٩٢٣ - ١٩٢٤م شرح فيها أحداث البحرين، واستنكر قرار عزل الحاكم.

ضمن برنامج الإصلاح خلق ديلي عدة دوائر حكومية إلا أنه كما تقول المؤلفة (ص٦١٥-٦١٦): أسند إدارتها لمديرين إنجليز جعلهم موظفين لدى حكومة البحرين يتسلمون رواتبهم منها! وتخلص إلى نتيجة مهمة مفادها (ص٦٢٧) أن مقررات الفكر الاستعماري أُعدت في كل من بوشهر والهند ولندن، وأن الرجال الأربعة - محور دراستها - أشرفوا على تنفيذها، وهم: بلي «العالم الباحث» وكرزن «المنظّر البارز للسياسة البريطانية» وكوكس «مخطط الحدود في الخليج والجزيرة في عصر البترول» وأخيراً ديلي «المستبدّ».

وفي النهاية أقول: إننا باحثون نتوخّى جميعاً الموضوعية في أبحاثنا، ولكن نصيبها بدرجات متفاوتة ربما لمتطلباتها الصعبة، مثل: ممارسة النقد الذاتي والتجرّد من النزعات، ومن الركون إلى التفكير النمطي التوّاق إلى اتهام الغير بالتسبب في جميع علاتنا، وأخيراً من الانتقائية المجحفة في اقتباس المعلومة. البريطانيون، كغيرهم ممن سادوا، كانت لهم مصالح في المنطقة، وسعوا إلى تحقيقها، بإصرار وحزم، في زمن غلب عليه شعار الغاية تبرّر الوسيلة. والانشغال الآن بالماضي بأكثر مما يستحق لا جدوى منه، لأن الحاضر يبعث على الأمل، وفيه انتقلنا مع الآخرين من عصر العطارة إلى عصر الهندسة الوراثية، وثمة مفارقة زمنية ونوعية بين العصرين ينبغي إدراكها.

كتاب سبز آباد يمثّل إنجازاً مهماً للمؤلفة، ويقدم لنا قراءة جديدة لتاريخ البحرين الحديث، وهو مَحطّ اهتمام القارئ الواعي، والباحث الجاد.



ظاهرة التعالق النصي في الشعر السعودي الحديث

تأليف: د. علوي الهاشمي
بقلم: د. عباس عبد الحليم عباس*

تتبنى هذه المقالة في أساسها كتاب الدكتور علوي الهاشمي (ظاهرة التعالق النصي في الشعر السعودي الحديث) الصادر عن مؤسسة اليمامة (مايو ٩٨)، وربما كان هذا الكتاب هو الأول من نوعه الذي يدرس ظاهرة التناص عند شعراء السعودية المعاصرين بهذا الشكل شبه الشمولي، قدم الدكتور الهاشمي من خلال توطئته وفصوله الأربعة تتبعاً دقيقاً لهذه الظاهرة على صعيدي النظر والإجراء.

قبل الولوج إلى تفاصيل هذه الدراسة التي بلغت نحو أربعمائة صفحة، أود الإشارة إلى التقديم الذي كتبه د. منذر العياشي، وعرضه الجميل لأهم القضايا في تاريخ تحول النظرية النقدية من (دائرة النص) والعلاقة بين مكوناته إلى (دائرة النصوص) والتعالق بينها بوجه عام، مبرزاً أهمية هذا التحول، وماهياته الفلسفية من خلال إدراك طاقات النص التوليدية «مما لا نهاية له من النصوص التي يمكن أن تتوالد عنه على سبيل الممكن والمحتمل» وعبر هذا المنطلق حاول د. منذر بحث

---

* *كاتب من المملكة العربية السعودية.*

يقرؤني في التاريخ الماضي ....
بالقطعة والحرف.
بالكسرة والضمة..
أحياناً بالفتح...
وحيناً بالحذف.

وقد أوضح أن هذه العلاقة، عموماً، تمثل واحدة من أهم الظواهر التي تشي بالتطور الفني في شعر المملكة المعاصر، ودلل على ذلك من خلال رصد الإستراتيجية التعالقية أو (التناصية) بين الشاعرين، بحيث أظهر لنا كيف شارك النفيعي الحميدين في تجربته الواقعية الحية، فكانت هذه (المشاركة الروحية) أولى مبررات التعالق بين النصوص في شعر الشاعرين، هذا التعالق الذي تمثلت مظاهره العملية في تكرار استخدام اسم (مرجان) وتعدد مستويات ذلك التكرار، بطرق فنية اختلفت لدى كل من الشاعرين السابقين من حيث أبعادها الدلالية والبنى الإيقاعية في كلا النصين.

وفي الفصل الثاني يعالج الباحث نوعاً آخر من العلاقة التناصية من حيث الإيقاع الثقافي والبنائي بين نصين للشاعر اليمني (أحمد العواضي) صاحب نص: (إن جُثّتْ الحركات) الذي يقول فيه:

«إن جُثّتْ الحركات لا مستفعلن يجدي، ولا بلد يحبك يا فتى،
هذا رغام الشعر أوله معلقة وآخره أقل من الهباء، خسرت سيفك مرتين...»

والشاعرة السعودية (لطيفة قاري) في نصها: (إن جثّت الأحلام)ومطلعه:

وقف الفتى أو لم يقف... سيان في زمن الضلالة والهباء
هذه مناديلي أوزّعها على كل الجهات فلا تعود كما يعود
لعشه سرب الحمام. وقف الفتى متأملاً سرب الدخان.

مسألتين مهمتين هما: النماذج التي تقف وراء إنتاج النص أولاً، ثم دوافع تعالق النص بهذه النماذج ثانياً. وذلك من أجل الوقوف على مفهوم شامل للنص الذي يعد العالم جزءاً منه، وبالتالي تحويل وجهة النظر إلى النص وغاياته عموماً. كي لا نطيل مع د. منذر العياشي ندخل إلى توطئة الدكتور الهاشمي لنجد توضيحاً مهماً لمفهوم مصطلح (التعالق) وهو «وجود علاقة ما تربط بين نص شعري وسواه أكانت هذه العلاقة جزئية أم كلية، إيجابية أم سلبية» وقد آثر الهاشمي مصطلح التعالق على (التناص) السائد في الدراسات النقدية المعاصرة.

لقد قام الهاشمي بإعادة النظر في المصطلحات القديمة ذات العلاقة (كالمعارضة والأخذ، والسرقة، والاحتذاء....)، وأكد أن منهج الدراسة مؤسس على القضية الفنية للتعالق لا على البعد الأخلاقي المتمثل في السرقات الأدبية، الأمر الذي يبرر عدم الاهتمام بالكشف عن الصلة بين نص ونص، بل يدفع إلى اكتشاف الرؤية الإبداعية التي أضافها النص الجديد إلى النص السابق.

في الفصل الأول، تناول الدكتور علوي تعالق قصيدة (صدى مرجان) لمحمد النفيعي:

مرجان ...
ليل كالمارد ... مليء هموماً
أقدام ... كالأخفاف
وجبين يمطر وبلا برق ...

مع قصيدة (مرجان) لسعد الحميدين:
مرجان .....
وجه محترق كالجمرة بلهيب الشمسْ
مرجان .....

الحال حين يحب المرأة، أو تحبه؛ لذلك فهو لا يلجأ إلى التصوير الفني الذي يلف به مشاعره الواضحة المتزنة، ولا إلى الأوزان وأنساقها المتغيرة في إطار الوزن الواحد... وهو ما لا نجده عند ناجي- كما يرى الباحث- فناجي على العكس من غازي القصيبي ينطلق في تجربته مع المرأة/ الحبيبة من غريزة حسية لا يمنعها مانع من التحقق والإشباع، كما لا تمنع الشاعر من التسامي بعواطفه تجاه المرأة الحبيبة في محاولة دائبة منه للحفاظ على صورتها الرومانسية النقية لديه؛ ولذلك نرى ناجي، في الأطلال ممزقاً بين قطبي الجسد والروح، كما يتضح من الدراسة التحليلية للأبيات. ويمضي الدكتور الهاشمي في لعبته قدماً، بل ويطور إستيراتجية عمله ومقارباته من مستوى العلاقة بين نص وآخر إلى بحث التعالق بين نص شعري ما، ونصوص التراث الشعري العربي عموماً، الأمر الذي قاد الباحث إلى اكتناه علاقات تناصية كثيرة ذات أبعاد فنية جمالية ربطت بين عدد من شعراء المملكة بشعرائنا العرب القدماء... ومن ذلك قصيدة الشاعر السعودي (محمد العلي) المعنون بـ (غارة الفجر) المهداة إلى الفيلسوف (الكندي) في عيده الألفي، والتي منها قوله:

ذكراك أودية غنّاء ليس لنا ... منها سوى أن يجيد الوصف غرّيد
حالت مفاخرنا الجلّى فعدتنا ... رؤى وأسيافنا الغرقى أناشيد
(عيد بأية حال عدت يا عيد ... بما مضى أم لأمر فيك تجديد)

وفي نماذج أخرى من شعره لم تخرج تجربة محمد العلي من مصيدة هذا التعالق الإيقاعي المنقاد للقصيدة التراثية بميسمها الوزني، وبصماتها الإيقاعية، والبلاغية البارزة، إلا بعد أن تم تحريرها من قيود وحدة البيت الوزنية، وإطلاقها من فضاءات موسيقى التفعيلة.. مما فتح الطريق أمامه لتوظيف أسماء الشعراء العرب، وأقوالهم، وحكاياتهم التاريخية في تناصات رمزية تتسم بالشفافية، وكأنه بذلك كان يتحسس جذوره المرجعية التي ولدت تجربته الشعرية، وشكلت مكوناته الوجدانية والفنية.

وفي دارسته التناص، أو التعالق النصي، كما يسميه، يقدم لنا أبرز المجالات الموضوعية، والرمزية والإيقاعية في النصين ليصل إلى نمط خاص من الأهمية اكتسبه نص لطيفة قاري في هذه الأطر، فضلاً عن كونها أنها واحدة منهم _ إلى أهمية هذا الشاعر اليمني المبدع(أحمد العواضي)،

ويرى الهاشمي أن تجاهل لطيفة للإشارة على تلك القصيدة، وما أثاره ذلك من مجادلات في الساحة الثقافية السعودية، كان مضاعفة لتلك الأهمية تحمد الشاعرة عليها في كل الأحوال.

وينتقل بنا الفصل الثالث إلى واحد من أبرز الأعلام في عالم الشعر والأدب في المملكة العربية السعودية، ألا وهو الدكتور غازي القصيبي، الذي كتب نصاً جميلا بعنوان (صدى الأطلال) الذي يبدؤه بقوله:

كان يوم العيد لقيانا.. عاد يوم العيد... يا عيدي الخجولْ
كيف مر العام ... يا فرحته؟ كيف فر العام كالطير العجول؟
كل ما أخشاه إني راحل عن أمان بين عينيك تجولْ.
فإذا غبت ... فقولي ... إنه قال في عينيك أحلى مايقول

ويتناص فيه مع نص (الأطلال) المعروف للشاعر المبدع (إبراهيم ناجي)؛ وذلك عبر حالة من التقمص الروحي المبني على خلفيات غائبة من التعالق بين الشاعرين، وقد تمظهر هذا التعالق في دراما الإحساس بالزمن، وهي قضية تحتاج إلى رؤية نقدية عميقة من ناقد خبير بتقنيات النص الشعري، وكذلك، من خلال المظاهر الفنية لقانون التضاد ومنهجياته، ثم في العلاقة الداخلية بين موضعتي (المرأة) و(المرأة) وتداعيهما السياقية والدلالية في نفس الشاعر (غازي القصيبي) الذي كشف بحث الدكتور علوي، في النهاية، إنه كان صريحاً ومباشراً في عرض ثنائياته التقابلية ضمن قانون التضاد، فالشاعر متوازن الشعور والتفكير، غير مضطرب

وتكثيفها في حيز تصوري واحد، وهو ما بلغ الذروة عند سعد في قصيدة (ابتعد عنها.. ودعني) التي تزدحم بعدد غير قليل من التناصات الشعرية، وغير الشعرية، ليدلل الناقد الأستاذ علوي على المضامين السياسية الرافضة في القصيدة.

أما الصالح، فقد خطا خطوات أوسع في مجال التناص مع موروثنا الشعري منطلقاً من قاعدة شعرية مكثفة اتسمت بها تجربته الشعرية منذ بواكيرها، تلك التجربة التي احتشدت احتشاداً واضحاً بمعطيات التراث ورموزه التاريخية والشعرية، وهو الأمر الذي وجه أنظار بعض النقاد المعاصرين كمحمد صالح الشنطي، وغيرهم ممن كادوا يسيئون الظن بهذاالاحتشاد، بحجة تبديد الوهج العاطفي، والدفق الوجداني. بينما أدرك الدكتور سعد البازعي أن تعالقات الشاعر أحمد الصالح، وقيمتها الفنية ناجمة عن هذه التداخلات التي اتسم بها شعر الصالح. ومن النماذج الناجحة لهذا الحشد والتداخل التي يسوقها الهاشمي للشاعر قصيدته التي يقول فيها:

يا حذام ...!!
ضاجعوا «قطر الندى»
في القدس
قرؤوا «التلمود»
في الجامع جهراً
رقصوا في قبة الصخرة عرياً
مارسوا الشهوة فيها
سلبوا «كافور»..
حُفي - طيب الذكر - «حُنين».

والقصيدة الأهم في نظر الباحث هي. «الشنفرى يدخل القرية ليلاً» التي اشتبك عبرها مع شعر الشنفرى مراعياً السمات الفنية التي تميز بها هذا الشاعر الصحراوي خاصة في خشونة تعابيره وصوره، يقول الصالح.

وفي سياق الحديث عن أنواع التعالق النصي يشير الدكتور علوي إلى نوع الإشارات العابرة التي تكشف عن مرجعيات الشاعر التراثية، ومعرفته بالتراث الشعري دون أن تشتبك، أو تتعالق معه تعالقاً نصياً جوانياً من شأنه أن يغرس الإشارة، اسما أو نصاً، في تربة القصيدة أو بنيتها العميقة، لكي تكون بذرة للظاهرة الفنية التي نحن بصدد مقاربتها ... ويرى الدكتور الهاشمي أن مثل هذه الإشارات التقليدية لا تدخل ضمن إطار الدراسة التناصية.

وربما كانت نصوص الشاعرين (سعد الحميدين، وأحمد الصالح) من نوع آخر، في سياق التعالق النصي، الذي تجاوزا به ما ذكر آنفاً، وقد تمثلت ملامح هذا التجاوز في أسلوب التعامل مع الشاعر المستدعى من التراث، ونصه الموظف في القصيدة الجديدة. ونظراً لأهمية الشاعرين كليهما (الحميدين/ الصالح) يبحث الناقد الهاشمي قضية التعالق لدى الأول في مجموعته (رسوم على الحائط) التي تتعالق وتشتبك مع تراثنا الشعري، والتاريخي، والديني؛ لتصبح القصيدة عنده نافورة من التناصات التي يصعب حصرها، وتحديد عددها، ويمثل لذلك بعدة نماذج من شعر الحميدين، منها القصيدة (الألحان تموت معلنة) وفيها يقول:

قلبي يدق ... يدق ...
لكن الجدار ...
يمتد قدامي كشمشون الأزل ...
«أقعد فديتك»
حرّك المجداف
قد ... لا يسلم الشرف الرفيع.
لما أزل أجثو أحملق في الجدار
كفاي تمتزجان بالطين الصقيع

في مثل هذه التناصات تتطور التقنية الشعرية من خلال تفكيك البيت الشعري القديم، وتغيير نظامه، إلى التشكيل والدمج بين عدد من التناصات الشعرية

وعلى شخصيات أخرى في غير هذه النصوص، استطاع الدميني عبرها تقمص تجارب الشعراء القدماء عن طريق التقابل، أو المفارقة، متابعاً زملاءه الشعراء السعوديين في تأسيس علاقة تناصية جديرة بالبحث والاهتمام، ولاسيما بحث العلاقة مع تراثنا الشعري بشكل عام.

ويعد محمد عبيد الحربي، أيضاً حلقة من هذه الحلقات المتتابعة، على الرغم من أنها واقعة في إطار (قصيدة النثر) التي يقر الباحث بمشروعية وجودها كجنس أدبي شديد الحداثة، ويتخذ من قصيدة (اللوحة السابعة) نموذجاً لذلك:

عبرت بقومي البحر أنزف ماءه
(.............
قالها والرمضاء سياجه
قالها واستراح،
ونحن نركض من رمضاء لرمضاء
نقيم بلاداً على أقدامها
ونخبّ للأخرى كي لا نتيتّم
لا سراج له
غير حرقة كفيه
وذاك الوميض الذي يسرق الساري من نفسه وبنيه

وهو نص يحمل رؤيا الشاعر الجاهلي التي تتماهى مع فضاء الرؤية المعاصرة في وحدة عضوية لتتولد ملامح جديدة للتناص الشعري مع شعر التراث، أساسها التشابك الخلاق بين مستوى التضمن النصي، ومستوى التوظيف الفني لمحتوى النص، وثمة نصوص أخرى تستحق البحث يعد الدكتور علوي بمقاربتها في فرصة أخرى. لينتقل إلى شعر (محمد جبر الحربي) الذي لم يعط التناص شكلاً واحداً ملحوظاً، بل يتعمد إخفاء تناصاته مع شعر التراث تاركاً في القصيدة مفتاحاً ولو

سيد عملّس
لا تلمني - صاحبي -
شُوهٌ مهرّتة الوجوه
ولي بهم أهل
ولي بيت وليل.

ويوضح الناقد أن الصالح، والشنفرى كانا شريكين في كتابة القصيدة، وهي كتابة تقوم على التداخل بين (الكتابة، والقراءة) حتى يتحقق مفهوم التناص مع التراث بحقوله التاريخية، والفنية، والفكرية... بصرف النظر عن توافق الشاعر الحديث مع القديم في رؤيته تجاه الوطن، والمرأة، والانتماء، أو انقلاب الشاعر الحديث على منطلق سلفه القديم.

وفي حقيقة الأمر فقد طالت وقفة الباحث عند شعر الصالح وتناصاته، وكانت مقارباته في غاية العمق والدقة، ويقول: إن الذي فرض هذا الطول ضرورة منهجية وموضوعية، تتعلق بعمارة الفن الشعري عند الصالح التي تدل على التزامه الواضح والصريح بمرجعيات التناص مع التراث الشعري على نحو خاص.

والنموذج الرابع لتناص الشعر السعودي المعاصر مع التراث الشعري مثلته نصوص الشاعر (علي الدميني) الذي اتكأ على شخصية طرفة بن العبد في قصيدة بعنوان (الخبت):

يا ابن العبد ألق إليّ أدوية البعيرفأنني
سأنسق الأورام
أستل الجراح من التفرّد والزهادة
وأضم هودج خولة القاسي،
أزين وحشة الممشى
بعقد أو قلادة.

ياسوف يأتي الغيب ... بحمله البروق المشعلات الأفق
يهز من الرجاء!
دعني أقايضك التجلد ... استمع للموج مبحوحاً
إذا ذاع الحداء
كان فينا الصدر ... خان الصدر
فينا الموت ... غاض الموت
فينا القبر
ساخ به الإباء!!

ويختم الناقد بالقول: إن التناص مع شعر إبي فراس الحمداني في قصيدة الواي في السابقة قد أدى وظيفة متميزة أساسها التدرج من وضوح صوت الحمداني في أول القصيدة حتى تبدد في آخرها.

وفي نهاية هذه المقاربات النصية لظاهرة التعالق النصي في الشعر السعودي الحديث، استطاع الأستاذ الهاشمي أن يجلو ملامح قضية نقدية ساخنة مازالت تتناولها أقلام الباحثين، والنقاد المعاصرين، ونجح الهاشمي في الجمع بين أطراف النظرية والممارسة فيما يتعلق بموضوعه، بالإضافة إلى تعريف القراء، والمهتمين بمستويات راقية وخلاقة مما وصل إليه الشعر السعودي الحديث.

وقد كان لالتفاتات الدكتور علوي النقدية جمالية خاصة، ودعوة خفية للمهتمين بالأدب السعودي لدراسة مظاهر وسمات أسلوبية كثيرة يمكن أن تشكل بذوراً لدراسات وأبحاث نقدية مستقبلية.

صغيراً يمكن من خلاله الاهتداء إلى ذلك التناص الموظف... ويسمي الأستاذ علوي هذا النمط (بالتعالق الخفي) الذي استفاده الحربي من الشاعر (محمد الثبيتي) الأمر الذي يفرض على الباحث الدخول في مقاربة موازنة بين الشاعرين يثبت من خلالها أن توظيف شخصية عنترة بوصفها قناعاً رمزياً عند الحربي مختلفاً عنه عند الثبيتي. بحيث يستخدم الحربي المرايا المتعاكسة لا القناع وذلك عبر مرايا التاريخ والواقع.

يا عبل بي جوع وطرفي لم ينم
لا السيف سيفي في الغبار
ولا القدم
فعلام يحتاطون من لوني
ويرعبهم لساني
وأنا السنين تمر لم أبرح مكاني
وأنا القصيدة لم تتم.

وآخر وقفة مع مظاهر التناص الشعري التراثي خصصها الباحث الدكتور (لإبراهيم الوافي) الذي اتسم شعره بكثافة في مظهر التناص مع شعر التراث وشعرائه على المستويين (النصي/ التاريخي) بتركيز خاص على المسكوت عنه في تراثنا الشعري) ومحاولة إعادته إلى مجرى الكلام، ويسهب الدكتور علوي في متابعة مظاهر التناص عند الوافي مع إبي نواس، وامرئ القيس، وطرفة، وأيادي .. الخ، ويمكن أن نلخص موقف الناقد من ذلك كله بأن التعالق وسم شعر الشاعر بسمات شعرية تفصح عن احتدام الجدل بين النصوص ساهم في خلق لغة جديدة ودلالات لم يكن لها أن توجد لولا ذلك التعالق، وأكتفي بهذا النموذج من شعر الوافي الذي تعامل معه الدكتور علوي.

المقدَّس في المسرح العربي

د. سعيد الناجي *

ملخص أطروحة لنيل دكتوراه الدولة تقدم بها الباحث سعيد الناجي في رحاب كلية الآداب ظهر المهراز بفاس بالمغرب أمام لجنة علمية مكونة من الأساتذة: د. محمد الكغاط رئيساً، ود.حسن المنيعي مقرراً، ود. يونس لوليدي، ود. ميلودي شغموم، ود. خالد أمين أعضاء. وقد مُنحت للباحث شهادة دكتوراه الدولة بميزة حسن جداً.

يستمد البحث في موضوع المقدّس في المسرح العربي مشروعيته من ملاحظة التوتر الذي وسم تطور المسرح العربي منذ انطلاقه أواسط القرن التاسع عشر، حيث عرف تنازعاً بين التأسيس والتأصيل والتحريم، مما يمكن أن نجد له جواباً في الكشف عن الأصول المقدّسة للظاهرة المسرحية والفرجوية في الثقافة العربية.

لقد كشف النقد المسرحي العربي عن تمثّل شبه غريب للظاهرة المسرحية، حيث كشف ملف تأصيل المسرح العربي عن تمثّلات تكاد تكون متناقضة لظاهرة مسرحية عربية. وهذا ما حدا بنا إلى طرح هذا السؤال: لماذا تبلورت علاقة إشكالية ومعقدة بين العرب والمسرح؟ فمن قائل بوجود المسرح قديماً عند العرب، إلى قائل بضد ذلك، إلى موفق بين القولين. ومن باحث عن أشكال الفرجة العربية القديمة إلى عائد إلى الإسلام؛ للكشف عن تاريخ مفترض لمسرح عربي بقي دائماً بعيد المنال. وحين كان المسرح الغربي يعود إلى احتفالات ديونيزوس القديمة؛ كشفاً عن أصله، بقي المسرح العربي منزوع الأصل.

---

* أستاذ متدخل في كلية الآداب، ظهر المهراز، فاس-المغرب.

اندلاع العنف المتبادل الذي زاد من حدته غياب مؤسسة القضاء. وكان أوديب نموذج اختراق المحرم، وتجلياً للخلل الثقافي العام من خلال قتل أبيه وامتلاك أمه جنسياً. ومن ثمة، وقع المسرح في عمق الثقافة، وفي أصل إحساس الإنسان بالانسجام، وحين يفقد الإنسان ثقته بالتوازن نجد المسرح يعبر عن ذلك بامتياز.

تعبّر هذه الكتب الثلاثة عن مشاريع فكرية كبرى ساهمت في منح الوجه الثقافي البهي والمتنوّر للقرن العشرين. إنها مشاريع يقف وراءها ثلاثة مفكرين شكلوا نموذجاً للتنوير، وحرية الفكر في زمن ساد فيه الخلط ومصادرة الحرية في العالم: الدكتور حسن المنيعي الذي لم يؤسّس النقد المسرحي والأدبي فقط في المغرب، ولكنه عمل على تأسيس جهاز فكري علمي؛ لتمثل ومقاربة المسرح العربي وعلاقاته مع المسارح العالمية؛ والدكتور عبد الله العروي الذي كشف عن ضمور الوعي التاريخي عند العرب المعاصرين سواء كانوا سياسيين أو تقنوقراط أو فقهاء، ورونيه جيرار المنسي في الأنثربولوجيا الحديثة، وهو الذي أسقط أسطورة علم النفس الكبرى، وزعزع سلطة الشهير فرويد عبر تفنيد وهم اللاشعور، وتقديم هشاشة الإنسان أمام رغباته العنيفة، والغريزية التي يحتمي من تبعاتها عبر الدين، والاحتفالات الفرجوية. هكذا، تناولنا موضوع المقدّس في المسرح العربي من خلال تقاطع ثلاثة مفاهيم كبرى: مفهوم صناعة الفرجة، ومفهوم الوعي التاريخي، ومفهوم أنثروبولوجيا المسرح، وبُعده الثقافي. ويمكن أن نلخص الإشكالية في هذه الجملة: كيف صنع العرب فرجتهم المسرحية، بأي وعي تاريخي، وفي أي أُفق ثقافي يمنح لوجودهم معنى؟

ولأن الأمر يتعلق بقراءة توتر المقدّس والمسرح في بُعده الفرجوي الخالص، وفي بُعده الفني الحديث في الثقافة العربية، وبإبراز كيف أنتجت تجربة المقدّس العربية فرجاتها سواء في ليل الأزمنة القديمة، أو في العصور الحديثة؛ فقد وجدنا أنفسنا أمام تساؤل كبير هو: ما الوضع الثقافي للمسرح العربي فرجة وفناً؟ وما علاقته مع

وقد ساهمت ثلاثة كتب في تبلور موضوع المقدّس في المسرح العربي، عبرت عن ثلاثة مشاريع فكرية كبرى:

- الكتاب الأول هو «المسرح المغربي من التأسيس إلى صناعة الفرجة»[١] للأستاذ الدكتور حسن المنيعي الذي اقترح مفهوماً أنثربولوجياً يؤسس لفكر نقدي متحرر وعلمي. فالأمر عند د. حسن المنعيمي لم يعد يتعلق بالكتابة المسرحية العادية، بقدر ما يتعلق بصناعة الفرجة. وإذا كانت تجربة المقدّس اليونانية تفتّقت عن صناعة فرجة مسرحية، فعن أي نظام فرجوي تفتّقت تجربة المقدّس العربي؟ كان مفهوم صناعة الفرجة وما يزال مفهوماً يستطيع إخراج النقد المسرحي من تطبيقاته المدرسية الكئيبة، ومن شرنقة العقلية الأسطورية التي تتحكم فيه.

- الكتاب الثاني هو كتاب «الأيديولوجيا العربية المعاصرة»[٢] للأستاذ الدكتور عبد اللّه العروي، والذي كشف عن هزالة الخطاطة الذهنية العربية المعاصرة، وعن غياب الوعي التاريخي عند العرب. إن قضية المسرح العربي عند العروي لا تتعلق بتأصيل الفعل المسرحي في الثقافة العربية، بقدر ما تتوقف على رؤية معينة للتاريخ، بقيت غائبة عن أكثر المحاولات المسرحية إثارة. ومن هنا، كشف عبد اللّه العروي عن الطابع الدونكيشوتي لمحاولة توفيق الحكيم في كتابة تراجيديا عربية في لحظة يغيب فيها الوعي المأساوي عن الثقافة العربية. كما كشف عن الطابع المدرسي لمحاولة شوقي في كتابة المسرح الشعري.

- الكتاب الثالث هو كتاب «العنف والمقدّس»[٣] لرونيه جيرار R. Girard الذي اقترح من خلاله تصوراً أنثربولوجيا لنشوء المسرح والطقوس الدينية، وجعلهما في أصل نشوء الحضارة، وارتقاء الإنسان وانتقاله من الطبيعة البدائية إلى الثقافة. فالصراع بين البشر يبدأ حين تتصادم الرغبات حول امتلاك الأشياء، ولهذا يتدخل التحريم لمنع تصادم الرغبات التملّكيّة، كما تتدخل الطقوس؛ لتفريغ المحاكاة التملكيّة من عمقها العنيف. وقد نشأت التراجيديا من لحظة ثقافة رهيبة عرفت

يتحدد بدقة معنى تجربة المقدّس rcas ud ecneirepxE:é الإنسان يعيش ويتبادل الأشياء والحاجات والأموال، ولكنه يعيش تبادلاً رمزياً جدلي العلاقة مع التبادل المادي. فتجربة الحياة المادية تخلق الصراع والتطاحن الذي لا يحصننا منه إلا تجربة الرمزية للمقدس.

المقدّس في المسارح العتيقة

في القسم الأول، « المقدّس في المسرح » ألقينا نظرة على علاقة المقدّس بالمسرح في الثقافات العتيقة، بشكل وضّح لنا مُختلف التجارب والثقافات التي عرفت صلة وطيدة بين تجربة المقدّس، وبين أشكال إنتاج الفرجة، سواء في بعدها الفرجوي الخالص كما هو الحال مع الثقافة البابلية، أو الهندية الآسيوية، أو في بعدها المسرحي كما هو الحال بالنسبة للثقافة اليونانية، والفرعونية، والأوروبية. لقد تأسست خرائط العلاقة بين المسرح والمقدّس حسب الثقافات على اختلافها، وهي تشكل تراثاً يحدد العلاقات المضمرة والمعلنة بين المسرح وبين المقدس، حيث تكررت في تلك الثقافات خطاطة عامة، قامت على اللقاء بين الطقوس والاحتفالات الدينية، وبين أشكال إنتاج الفرجة، وبين التبادلات المادية. وقد بحثت الثقافات الحديثة عن استعادة تلك الخطاطة في سياق بحثها عن استعادة المسرح لوظيفته المقدسة التي تجعله أقرب إلى الإنسان، بعيداً عن التقدم الصناعي المرعب.

تجربة المقدّس العربية والفرجة

وفي القسم الثاني، « المقدس عند العرب، وعلاقته بالفرجة والطقوس » عثرنا على أصول تجربة المقدّس العربية في الحضارة البابلية في العراق القديم، حيث قمنا بتحليل أسطورة الخلق البابلية « الإينوماإليش » ومؤسساتها الطقوسية الفرجوية،



تمثل الإنسان العربي للعالم؟ وحين نقول: تمثل الإنسان العربي للعالم، نقول بالضرورة: تمثله للقوى المقدّسة المتحكمة فيه.

وقد وفرت لنا الأنثروبولوجيا الثقافية ضمانة منهجية، لمقاربة الوضع الثقافي للمسرح العربي وتوتره مع تجربة المقدّس العربية. ونعدُّ استلهامنا الإطار النظري لرونيه جيرار ضمن هذا التصور يعيد الاعتبار له وللجهود الأنثروبولوجية المنسيّة من التفكير الأنثروبولوجي الحديث. ومعلوم أن جيرار لم يحظ بكامل التقدير العلمي بسبب رئيس في نظرنا، وهو أنه خلخل سلطة فرويد. ولم يكن ينظر إلى ذلك في الغرب الأوروبي بعين الرِّضا؛ لأن علم النفس كان الابتكار الكبير للمركزية الغربية.

إن المقدّس عبارة عن تجربة يومية يعيشها الإنسان، يعبر من خلال مستوياته المادية والرمزية عن تصوره حياته في تفاصيلها اليومية، وعن تصوره القوى المتحكمة في العالم. ومن هنا، تقف تجربة المقدّس هذه وراء انتقال الإنسان من الطبيعة إلى الثقافة. وبعبارة أخرى، إن الثقافة عند جيرار تتشكّل وفق هذه الخطاطة البسيطة: الإنسان مجبول على الرغبة في امتلاك ما يمتلكه الآخر، مما يثير محاكاة التملك noitairporppa'd sisemiM التي تجعله يتصادم مع الآخر ويتصارع معه. وهكذا ينطلق تبادل العنف في الجماعات. ولا يتم تجنب ذلك إلا بتدخل عنصرين: المحرَّم الذي يحرِّم وقوع الرغبة في بعض الأشياء (الزواج مثلاً) (وتعدّ مؤسسة القضاء امتداداً للمحرم) والطقوس الاحتفالية التي تستعيد تبادل العنف، وتمثّله، وتسمح به مؤقتاً؛ لاستعادة الهدوء والعنف المقدّس ércas ecneloiV بعد ذلك. والمسرح تبلور عن تجربة المقدّس الطقوسية هذه، مثلته بامتياز تراجيديا أوديب، حين اخترق المحرم، فقتل أباه وامتلك أمه، مما قاد الجماعة إلى الهلاك، طاعوناً لولا تدخّل العنف المقدّس الذي انتقى أوديب قرباناً جلب طرده من طيبة عودة الهدوء، ونجاة الجماعة من غضب الآلهة. فالمسرح من وجهة نظر أنثروبولوجية وليد نظام قرباني، تبلور عن الطقوس التي تحاول أن تجنب الجماعات الإنسانية الأزمة القربانية، والمتمثلة في غياب الفروق بين أعضاء الجماعة، وغوصهم في تبادل العنف والصراع. ومن هنا،

الجزيرة تمنح العربي الأمان الاقتصادي، والحياة الاجتماعية الكثيفة، كما تمنحه حدود عالمه المعيش والدافئ؛ لأن الإنسان كما يقول إلياد: لا يستطيع أن يعيش في السديم، وبدون مفهوم لعالم قابل لاحتضان الحياة. وبعبارة أخرى، إن انسحاب حركة المواسم على جغرافيا الإنسان العربي وزمنه السنوي كان يؤسس مفهومه للعالم ولحدوده المعيشة. لقد شكّل الموسم نصاً مرجعياً للفرجة عند العرب، احتضن مجموع التبادلات المادية والتجارية التي كانت تستلزمها حياة الإنسان العربي، كما احتضن التبادلات الرمزية الطقوسية التي كانت للإنسان العربي توازنه الروحي. وفي هذا الصدد، شكل الطواف شكلاً فرجوياً جامعاً صهر مجموع الطقوس والفرجات ذات العمق التعبدي، ومجموع التداولات النصية والأدبية والشعرية من جهة/ ومجموع الممارسات التمثيلية من جهة أخرى. ومن ثمة نعدُّ الطواف نصاً مرجعياً للفرجة سيلعب دوراً حاسماً في تبلور الشعرية العربية التي ستصنف مجموع الأنواع الشعرية إلى مدح أو هجاء، أو ما يحيط بهما من أصناف، وهي كلها أصناف وجدت في الطواف أصولها سواء من خلال فنون الفرجة الشعبية التي تعتمد التحلّق، أو من خلال المنافرات والمفاخرات التي أعيد توزيعها خلال عصر التدوين، لتفرز المدح والهجاء، وباقي الأغراض الشعرية الأخرى.

ما من ممارسة يومية أو فرجوية داخل الموسم لا تمت للطواف بصلة، بدءاً بالطواف بالأصنام، ثم الطواف بالكعبة، فأصناف الطواف الأخرى حول البضائع والتجارات، أو حول صانعي الفرجة الشعبية. ومن ثمة، نعدُّ الطواف شكلا فرجوياً جامعا، منع من تأثر العرب بالمسرح اليوناني على الرغم من أنهم كانوا قريبين منه، تصل إليهم أصداؤه في وقت تحكّموا فيه في التجارة الدولية بين الشمال والجنوب، وسيّروا قوافل الإيلاف من اليمن جنوباً إلى الشام شمالاً.

وفي الطواف كذلك نتبين إرهاصات نظام جمالي متميز سيمنع من جديد أي اختيار مسرحي في الثقافة العربية، وهو نظام يقوم على الالتواء والدوران، ويقصي

ولاحظنا كيف أنها تبني على الخطاطة الثقافية نفسها من حيث الجمع في لحظات احتفالية موحّدة بين تبادلات مادية تجارية، وبين تبادلات رمزية طقوسية وفرجوية داخل الإطار العام للعودة الأبدية. وفي شبه الجزيرة، استمرّت تجربة المقدّس العربي تلك متجلية في صعود مكة، وتشكل نظامها الثقافي منذ ما قبل الإسلام إلى عصر التدوين. إن الأمر لا يتعلق بإحصاء أشكال الفرجة العربية القديمة، ولكن بالكشف عن تنظيم المقدّس لحياة العرب وطقوسهم وفرجاتهم منذ ما قبل الإسلام إلى عصر التدوين، كشفاً يوضح لنا خصوصيات الفرحة العربية وتعبيراتها مما يمنعنا من التساؤل: لماذا لم يعرف العرب مسرحاً؟ ويسمح لنا بطرح السؤالين: لماذا لم يتأثر العرب بالمسرح اليوناني؟ وما نظام فرجتهم المقدّس الذي منعهم من ذلك؟ وقد تبين أن العرب عرفوا نصاً مرجعياً للفرحة هو الموسم، تبلور منذ الحضارة البابلية في احتفالات رأس السنة، واستوى ناضجاً في مواسم شبه الجزيرة التي كانت تلتقي عند موسم الحج منذ ما قبل الإسلام.

لقد صاغ العرب في الموسم نشاطهم التجاري والتعبدي والفرجوي؛ كما لخصوا فيه تصورهم العالم وموقعهم المنسجم فيه. ومن اللافت للانتباه في هذا الصدد أن حركة المواسم كانت تشمل كل شبه الجزيرة العربية لتنتهي في الأخير، أي في نهاية السنة عند موسم الحج، وهو الموسم الكبير الذي كان يهفو إليه كل العرب. فقد كانت الحركة الدائرية للمواسم تنطلق من سوق دومة الجندل شمال شرقي شبه الجزيرة وتمتد إلى الجنوب الشرقي في مواسم دارين ودبي، وصحار والشحر، وهجر، ثم تمتد جنوباً من خلال أسواق عدن، وصنعاء وحضرموت، ثم تصعد شمالاً لتنتهي عند موسم الحج من خلال أسواق عكاظ، ومجنة، وذي المجاز؛ ليتفرغ الناس إلى مناسكهم. وخلال هذه الحركة الدائرية كانت المواسم تشمل كل شبه الجزيرة، كما تشمل سنة بكاملها، حيث يكون الانتهاء عند موسم الحج مسحاً شاملاً لشبه الجزيرة وانتهاء للسنة وبداية أخرى جديدة. وهكذا، كانت المواسم تشمل كل شبه

القرنين التاسع عشر والعشرين، حيث بفضله بدأ العرب يكشفون عن هشاشة حياتهم، وهشاشة ثقافتهم في الأزمنة الحديثة تحت وطأة الحكم العثماني، والاستعمار الغربي بعده. وهكذا، اندرج المسرح في سياق النهضة ليعبر عن نهوض ثقافي من جهة، وليكشف عن ضمور الحياة العربية وحاجتها إلى طقوس التجدّد والانبعاث الأبدي. لقد صهر المسرح العربي بين التأسيس والتأصيل منذ بدايته خلال القرن التاسع عشر لينتهي إلى تعامله مع التراث على أصعدة متعددة، حيث استثمر أشكاله منذ تجربة النقّاش إلى تجربة التأصيل خلال القرن العشرين، إلى درجة أنه صعب علينا أن نصف تجربة الرواد بالتأسيسية، دون أن نمنحها نصيبها من تأصيل شكل المسرح في الثقافة العربية من خلال استثمار التراث الموسيقي العربي للوصول إلى الجمهور العربي. لقد شكّلت الموسيقى سارية قامت عليها كل محاولات تأسيس المسرح العربي الأولى سواء مع النقّاش أو القبّاني، أو غيرهما، إلى درجة أنه من الصعب الفصل بين المعطى المسرحي والمعطى الموسيقي في بداية المسرح العربي. وفي تردد العنصر الموسيقي في المسرح العربي في الشام وفي مصر لاحقاً نتبين عودة لعناصر الفرجة في الموسم العربي القديم، وخاصة تلك التي تصهر العنصر الموسيقي الإنشادي في الطواف التعبدي.

ومن ملابسات التأصيل من خلال العنصر الموسيقي، تطرقنا إلى صيغ حضور أشكال المقدّس في الكتابة المسرحية العربية المعاصرة، حيث استندنا إلى عينة من النصوص؛ لنكشف عن طريقة استثمار مقدّس الشرق القديم، البابلي والآشوري، والمقدّس الفرعوني واليوناني والعربي الإسلامي في الكتابة الدرامية المعاصرة. وقد تبين لنا أن طريقة الاستثمار تلك تحققت حسب خطاطة ذهنية، تربط بين تجليات المقدّس الموظفة ورموزه، وبين راهن المجتمعات العربية وما تعيشه من تخلّف ومن تسلّط سياسي واجتماعي. وقد كانت أحوال تلك المجتمعات وافتقادها المنزلة التي كانت لها في الماضي وراء استعادة المقدّس وعلمنته.

كل اتصال مباشر ووجهي، كما يقع في المسرح، حيث تواجه الخشبة مجموع المتفرجين. فالطواف يثمن الالتواء والحجاب، ويمنع المواجهة التي شكلت أساس المسرح اليوناني. ومن ثمة بلور العرب نشاطهم الفرجوي في الموسم الذي كان يحتفل بالطواف شكلاً فرجوياً جامعا، ونظاماً جمالياً، كما كان يحتفل بصعود مكة تجارياً وتحكمها في التجارة الدولية من خلال الإيلاف.

ولذا، تطورت الحياة في شبه الجزيرة العربية، وتعقدت بفضل التطور التجاري تحديداً (الإيلاف) وبروز فئات اجتماعية ميسورة، وإنتاج فائض قيمة مهم بدأ يخلق صراعات هنا وهنالك، كان نموذجها حدثين بارزين: حروب الفجار قبيل ظهور الإسلام التي هاجت خلال الأشهر الحرم، والصراع الذي نشأ بين بني عبد مناف وبني عبد المطلب حول الكعبة (حلف المطيبين وحلف لعقة الدم). في ظل هذا الخلل الثقافي والسياسي الذي كان سيعصف بمكة وبشبه الجزيرة أولاً، وبسلطة قريش على مكة ثانياً، كان من الضروري بروز تنظيم ثقافي جديد نظمه الوحي الإلهي، ومثّله القرآن الكريم وتجربة المدينة، حيث خرجت الثقافة العربية من الفتنة إلى الهدوء. وهذا ما سمح بتنظيم ثقافي جديد وضع الحجاب إطاراً جمالياً للتعبير، كانت تجربة التدوين نموذجه بامتياز. وهكذا، فمن الطواف الذي عددناه شكلاً جامعاً للتداولات الفرجوية، إلى جمالية الحجاب خلال عصر التدوين، لم يكن بإمكان العرب معرفة المسرح؛ لأنهم صاغوا فرجاتهم الموسمية المقدّسة، واللصيقة بالتبادلات المادية والتجارية في المواسم.

تجربة المقدّس في المسرح العربي الحديث

وفي القسم الثالث، «تجربة المقدّس في المسرح العربي الحديث» حاولنا مقاربة ملابسات ظهور المسرح العربي الحديث، وعلاقاته مع اللحظة الثقافية العربية خلال

يعبّر عن جنوح الثقافة العربية إلى استعادة الانسجام والقوة، والانفتاح على النمو والابتعاث، داخل التوتر بين التحديث والتقليد. وعلى الرغم من ذلك، آل المسرح العربي إلى العبث وعوالم اللامعقول؛ تعبيراً عن تطورات تاريخية منحرفة غاصت بالعالم العربي أكثر فأكثر نحو الضعف والهوان، الشيء الذي انتهى إليه كاتب تحمّس للتسيّس والالتزام السياسي وهو الكاتب الفذ (سعد اللّه ونوس) في مسرحيته الأخيرة «الأيام المخمورة».

ويمكن القول إن الخلاصة الأساسية هي أن العرب تبلورت تجربتهم المعيشة والمقدّسة منذ الحضارة البابلية في العراق القديم، حيث عرفوا الجمع بين النشاط التجاري، والقوة السياسة، وقوة الأشكال التعبيرية والفرجوية، الشيء الذي ازداد تبلوراً مع قريش خلال نظام الإيلاف، ثم على عهد الإسلام. فحياة الإنسان العربي متداخلة إلى حد كبير، فيها تسند القوة السياسية والعسكرية والاقتصادية قوته الروحية، ويجد ذلك تعبيره الأمثل في الاحتفالات والطقوس الفرجوية والمسرحية. وحين يضعف جانب من هذه الجوانب تتأزم حياة الإنسان العربي، وتضعف روحه، ويجد تعبيره الفني والمسرحي نفسه مأزوماً ضعيف الحال. ولهذا، لم ينجح المسرح التأصيلي، ولا المسرح السياسي، ولا التراثي، في حلّ إشكالية الإنسان العربي إما حياةً أو تعبيراً فنياً. ولم يجد المبدع المسرحي أمامه إلا خيار مسرح العبث؛ لكي يعبّر عن إحساسه بانهيار العالم، وبالحاجة إلى طقوس انبعاث جديدة.

الحواشي

١- المنيعي حسن، المسرح المغربي من التأسيس إلى صناعة الفرجة، منشورات كلية الآداب ظهر المهراز، فاسَ المغرب ١٩٩٤م.

٢- العروي عبداللّه، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ١٩٩٥.

٣- جيرار رونيه، العنف والمقدّس، ترجمة جهاد هواس وعبد الهادي عباس، دمشق، دار الحصاد ١٩٩٢.



استعادة المسرح العربي للمقدَّس وعلمنته

وفي القسم الرابع، «استعادة المقدّس وعلمنته» تطرقنا إلى سيرورة استعادة تجربة المقدّس العربية، وإدماجها في بنية المسرح العربي الحديثة من خلال مفهوم الحنين إلى الأصول. فقد قادت الوضعية المتخلفة للمجتمعات العربية التي أكدتها الهزائم السياسية والعسكرية خلال القرن العشرين إلى إحساس الإنسان العربي بافتقاد موقعه في التاريخ. ومن هنا، حاول المسرح، كما حاولت أغلب الصيغ التعبيرية العربية، استعادة المقدّس وعلمنته؛ إذ إنَّ الإنسان العربي كائن ينتمي إلى العالم، ويبحث عن موقعه فيه من خلال تحيين أصوله المقدّسة. وهكذا، تجلت خريطة استعادة المقدّس في المسرح العربي، سواء من حيث استعادة أشكال فرجوية تراثية قديمة في الكتابة والنقد، أو من خلال استعادة طرائق صناعة الفرجة في الموسم العربي القديم كما تجلت في اللقاء المباشر بين الممثّل والمتفرّج، والانفتاح على الارتجال وتحطيم الجدار الرابع.

ولكن استعادة المقدّس عرفت شوطاً آخر تمثل في جنوح المسرح العربي نحو العبث، حيث هيمنت على المتخيل الدرامي العربي أجواء عبثية أنذرت بانهيار العالم الذي لم يعد يجد فيه الإنسان العربي موقعه، وأرهصت بضرورة تجديد العلاقة من المقدّس من أجل بناء عالم جديد يستحق احتضان فعل الحياة. ومنذ أن كتب توفيق الحكيم مسرحيته « يا طالع الشجرة » التي اتبع فيها خطى مسرح العبث وتكلف كل المبررات لاختياره ذلك كما بدا من مقدمتها، بدأ المسرح العربي يخطو شيئاً فشيئاً نحو مسرح العبث وعوالم اللامعقول، وخاصة منذ أواسط الثمانينات حيث اتجه كتاب المسرح إلى هذا الاختيار سواء في المشرق العربي (سعد اللّه ونوس، وجواد الأسدي، وبول شاوول ..) أو في المغرب العربي (فاضل جعايي، ومحمد تيمد، ويوسف فاضل ..).

وقد انتهينا إلى أن المسرح اندمج في تجربة المقدّس العربية الحديثة، وحاول أن

المدينة والسلطة في ألف ليلة وليلة

د. محمد عبدالرحمن يونس *

في الجامعة اللبنانية - كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الفرع الأول ببيروت - جرت مناقشة أطروحة جامعية وضعها الباحث محمد عبدالرحمن يونس لنيل شهادة دكتوراه الدولة في اللغة العربية وآدابها - قسم النقد بعنوان: « المدينة والسلطة في ألف ليلة وليلة » وكانت لجنة المناقشة مؤلفة من: أ.د. خليل أحمد خليل رئيساً، و أ.د. غازي يموت مشرفاً، والأساتذة الدكاترة: رفيق خليل عطوي ومحمد علي مقلّد وعبدالمجيد زراقط، أعضاء لجنة المناقشة. وبعض أن عرض الباحث فصول أطروحته ومنهجها في معالجة موضوعها، ناقشه أعضاء اللجنة ورئيسها والمشرف على الأطروحة، ثمّ استمعوا إلى ردوده على الملاحظات التي وُجهت له، وقررت اللجنة منح الباحث واضع الأطروحة، شهادة دكتوراه الدولة في الأدب العربي بدرجة جيد جداً. وهنا يثبت الباحث ملخصاً عن أهم ما جاء في أطروحته.

لألف ليلة وليلة، هذا العمل الأدبي الذي تمتزج فيه الخرافة بالأسطورة بالسحر بالأحلام بالواقع، أثر كبير في مختلف الأجناس الأدبية، سواء أكانت شعراً أم قصة أم رواية أم مسرحاً ولم يقتصر تأثيره على الأدب العربي فحسب، بل بدا واضحاً على مختلف آداب الشعوب. واهتمام الغرب الأوربي بهذا العمل يبدو واضحاً في الأدب والرسم والنحت والموسيقى. وقد ترجمت ألف ليلة وليلة « إلى الفرنسية أولاً، إذ ترجمها أنطوان جالان DNALLAG ENIOTNA من عام ١٧٠٤م حتى عام ١٧١٧م ترجمة حرة، ثم ترجمت إلى اللغات الأوربية ترجمات عديدة »[1].

وتكمن أهمية حكايات ألف ليلة وليلة في كونها تعبر عن رؤية شمولية لحياة

* محاضر سابق في جامعة الدراسات الأجنبية ببكين، وجامعة صنعاء باليمن.

والمحكوم في المدن العربية الإسلامية، وغير العربية. غير أن هذه الأطروحة لا تركز على نصوص الليالي باعتبارها تشكيلا تخيّليّاً صرفاً، بل تَعُدّها نصوصاً يمكن أن تكون معبرة - في كثير من جوانبها- عن الواقع الحقيقي للطبقات الاجتماعية والسياسية في أزمنتها المختلفة. واعتبار مدن ألف ليلة وليلة متخيلة بما فيها، لن يساعدنا على فهم العلاقات المتعددة القائمة بين سكان المدينة فيما بينهم من جهة، وبين السلطات القائمة فيها، وبين أفراد الشعب من جهة أخرى.

وتحاول هذه الأطروحة التركيز على أهم رجال السلطة في مدن الليالي، ونسائها، وعلاقاتهم بمواطنيهم على المستويين: الاجتماعي والطبقي، وبالتالي على مستوى التسلط والملكية، ودور هؤلاء الرجال والنساء، وممارساتهم في مدنهم، وبين أفراد شعوبهم.

ولا تكتفي هذه الأطروحة ببناء ما جاء فيها تأسيساً على نصوص ألف ليلة وليلة، بل هي تستفيد إلى حد بعيد من ملامح المدينة الإسلامية في العهدين: الأموي والعباسي، كما تشير إليها الأدبيات التاريخية.

هذا، وقد جعلت أطروحتي أربعة فصول، يبتدئ كل فصل منها بمدخلٍ، بالإضافة إلى المقدمة والخاتمة. وقد جاء ترتيب هذه الفصول على الشكل الآتي:

١- الفصل الأول وعنوانه: خراسان ومدن العراق المركزية في ألف ليلة وليلة.

٢- الفصل الثاني وعنوانه: القاهرة ودمشق ومدن ثانوية أخرى في ألف ليلة وليلة.

٣- الفصل الثالث وعنوانه: الفضاء المكاني في ألف ليلة وليلة، وقد درست في هذا الفصل ملامح الفضاءات الرئيسية في ألف ليلة وليلة، ووظائفها.

٤- الفصل الرابع وعنوانه: السلطة في ألف ليلة وليلة.

وقد حاولت في هذا الفصل أن أدرس ملامح أهم حكام مدن ألف ليلة المعروفين تاريخياً، كما حاولت أن أظهر الوجه الاستبدادي لبعض نساء السلطة اللواتي يركز عليهن، السرد الحكائي.

المجتمعات الإنسانية، في حضارات متعددة- متعاقبة ومتزامنة-، بأحلامها وأفراحها وأحزانها ومصائبها وخيباتها، وتناقضاتها، ولأنها تتوغل بعيداً إلى أغوار النفس الإنسانية، لتكشف عن استنبطاناتها وكوامنها الخفية، وما يعتمل في هذه النفس من شرور وآثام من جهة، وصفاء ونقاء وحب للخير والفضيلة من جهة أخرى. ومن هنا فإن هذه الحكايات تجسد كثيراً من الرؤى والمفاهيم والقيم التي تؤمن بها الجماعات البشرية، والتي تتعامل بها مع جماعات أخرى، وفي مجتمعات أخرى. إن حكايات ألف ليلة وليلة تمتد بعيداً لتشمل حضارات ومدناً قامت عبر التاريخ، لأنها حكايات عربية وفارسية وهندية ويونانية(٢). وقد كان للمثاقفة الحضارية بين الأمم والحضارات دور كبير في جعل ألف ليلة و ليلة عملاً عظيماً، متشعب المعارف والاتجاهات، الفكرية، وفضاء متسعاً تلتقي فيه المدن العالم الكثيرة، وتتجاور، وتقيم علاقاتها الإنسانية والاجتماعية والسياسية والتجارية.

وتشير نصوص ألف ليلة وليلة إلى أن كثيراً من مدنها كانت تتقارب في ملامحها وعلاقتها وعاداتها. فملامح المدن العربية في الليالي تكاد تكون واحدة، في علاقتها، وطبقاتها الاجتماعية، وجمال جواريها، وعبث شطارها ولصوصها، وبطش خلفائها وملوكها، وعظمة قصورها، وجمال بساتينها، وازدهار تجارتها واتساعها. وهذه الملامح شبيهة أيضا - إلى حد بعيد - بملامح المدينة الفارسية والهندية، التي ذكرتها الليالي، وبملامح المدن المتخيلة التي شكّلها رواة الليالي من خلال خيالهم وأحلامهم، وقراءاتهم المتشعبة. وعلى الرغم من الدراسات الكثيرة التي تناولت ألف ليلة وليلة بالنقد والتحليل، إلا أنها لم تدرس موضوعي المدينة والسلطة دراسة مستقلة ومستفيضة. وتحاول أطروحتي هذه - المدينة والسلطة في ألف ليلة وليلة أن تدرس هذين الموضوعين، وأن تتبين الملامح الرئيسية لمدن ألف ليلة وليلة الواقعية، وهي: خراسان وبغداد والبصرة والقاهرة ودمشق، منطلقة من بنية نصوص الليالي، باعتبارها نصوصاً منفتحة على التاريخ والسياسة، والتجارة، والعلاقات بين الحاكم

٤- تغص مدن ألف ليلة وليلة بالنساء والجواري من الجنسيات المتعددة، ويلاحظ أن معظم هاته النساء والجواري جميلات جداً، ومثيرات جنسياً، وأن حكام الليالي يستأثرون بهاته الجميلات المكتنزات اللواتي يتشابهن في أجسامهن الرشيقة، وإشراقة وجوههن واستدارتها، وضخامة أكفالهن، وسعة صدورهن، وتكور أثدائهن، واللواتي تنحصر مهمتهن في الترفيه عن حكام الليالي وأولادهم. ويلاحظ أن جواري الليالي على درجة كبيرة من العلوم و المعارف، فهن يحفظن الأشعار وينظمنها، ويجدن العزف على الآلات الموسيقية، ولهن أصوات عذبة قادرة على التأثير على أعتى الحكام وأشدهم.

٥- إن نصوص ألف ليلة و ليلة بتناميها وتشابكها. وجرأتها، وخروجها عما هو سائد و مألوف من نصوص خجولة متزمتة اعتادها القارئ المتزمت، تمثل نسقاً معرفياً حكائياً واقعياً، وأسطورياً غرائبياً قلّ نظيره في الأدب العربي القديم والحديث، وربما في الآداب الأخرى، فهذه النصوص بتناقض شخوصها، وصراحتهم وجرأتهم وجنونهم وتمردهم، واستكانتهم واستسلامهم المطلق للغيب والسلطة أحياناً، وقدراتهم الخارقة للعادة والمألوف أحياناً أخرى، هي نصوص خصبة منفتحة على الأزمنة والأمكنة المتباعدة، والحضارات الأخرى بثقافاتها وفنونها. ومن هنا، فإن خصوبتها قادرة على أن تشكل خلفية معرفية مرجعية لكثير من الأعمال الإبداعية المعاصرة. فقارئ ألف ليلة وليلة يجد نفسه أمام حقل ثقافي متعدد المشارب، يتوغل إلى أبعد الحضارات، يتثاقف ويتأثر، ثم يتلاقى ويتجاور، لينسكب هادئاً عذباً على المدن والحضارات العربية والإسلامية.

وعلى الرغم من الدراسات الكثيرة التي تناولت حكايات ألف ليلة وليلة، ومن وجهات نظر عديدة ومتغايرة، تظل هذه الحكايات قابلة لمزيد من الدرس والتحليل، وذلك بتعدد الباحثين، واختلاف قدراتهم ومواهبهم، وطرائقهم في التحليل والدراسة، فالأبحاث في ألف ليلة وليلة لا يمكن أن تكون نهائية، لأن نصوصها تنفتح

وقد أنهيت هذه الفصول بخاتمة أوجزت فيها أهم النتائج التي توصل إليها البحث في دراسته لملامح مدن ألف ليلة وليلة، وفضاءاتها الرئيسية وسلطاتها. هذا، وبالإضافة إلى النتائج الواردة في خاتمة هذه الأطروحة يمكن القول:

١- تبدو حكايات ألف ليلة وليلة مرآة لحياة المدن التي ذكرتها الليالي، بأعرافها وتركيبتها الاجتماعية والسياسية والثقافية، وبخاصة تلك الحكايات التي تعود إلى العهدين الأموي والعباسي، والتي تجري حوادثها في مدن هذين العهدين. ولا تقتصر حكايات ألف ليلة وليلة على وصف فئة اجتماعية من دون أخرى، بل هي تشمل جميع طبقات المجتمع، بدءاً من قاعه، ووصولاً إلى هرمه.

٢- إن الحاكم في مجتمعات ألف ليلة وليلة هو المالك لمعظم خيرات الأمة، وهو صاحب القرار الأول فيها، وهو يعتقد في أعماقه أن سلطته مستمدة من سلطة آبائه و أجداده الذين يستمدون سلطتهم من سلطة الإله، ويعتقد أن وجوده حاكماً على رأس الشعب نقمة لهذا الشعب، وأن القدرة الإلهية رأفت بهذا الشعب، لأنها أنعمت عليه، وقيضت له حاكماً مثله. ومن الملاحظ أن بعض رواة ألف ليلة وليلة كانوا جريئين على حكام مدنها، إذ صوروهم في خلواتهم وعربداتهم، وعلاقاتهم مع جواريهم وحظاياهم الجميلات بصورة السكارى الغارقين في الخمرة، بحيث بدا أهتمامهم بحظاياهم وجواريهم أهم بكثير من اهتمامهم بشعوبهم الغارقة في البؤس والحرمان.

٣- إن جميع أشكال أنظمة الحكم في مدن ألف ليلة وليلة تكاد تكون متشابهة، فمعظم حكام الليالي مستبدون جائرون، وأثرياء، ومعظم أموالهم هي نتيجة رئيسية لسرقة شعوبهم، واستغلال خيراتها، ونتيجة للضرائب و الهدايا التي يفرضونها عليها. وتبدو أشكال علاقاتهم مع شعوبهم متشابهة أيضاً، فهم يفرضون عليها الطاعة المطلقة، ويسخرونها لخدمة مصالحهم الخاصة، وجميعهم يحبون المديح، ويغدقون على شعرائهم، ويتهالكون على امتلاك النساء، وفي أعماقهم نزعة تدميريّة لسجن الآخر المغضوب عليه، أو نفيه أو قتله، مصادرة أمواله و أملاكه.

١٠- تأثير القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف في حكايات ألف ليلة و ليلة.

بالإضافة إلى مواضيع أخرى عديدة.

إن أطروحتي هذه لا تدّعي أنها استطاعت أن تحقق أفضل النتائج وأدقها، لأن نصوص ألف ليلة وليلة نصوص متشعبة، وتنتمي إلى حضارات متعددة وقابلة لأن تفهم وتفسّر تفاسير متباينة من باحث إلى آخر. وإذا كان النص الأدبي « يتألف من كتابات متعددة تنحدر من ثقافات عديدة وتدخل في حوار مع بعضها البعض وتتحاكى وتتعارض»[٣]، فإنه يصعب على أي دارس مهما كان واسع الاطلاع والمعرفة، أن يكشف عن هذه الثقافات بتعدد مصادرها وأن يعرف أين تتحاكى وتتعارض. لكني آمل أن تكون هذه الأطروحة قد جاءت مساندة للدراسات التي سبقتها، مضيفة إليها بعض الموضوعات والآراء الجديدة، ومشكِّلة لبنة جديدة في بناء الدراسات الأدبية والنقدية حول حكايات ألف ليلة وليلة.

الحواشي

١- هلال، د. محمد غنيمي: الأدب المقارن، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، الطبعة الثالثة، د. ت، ص ٢١٦.

٢- م ن ، من ص ٢١٥ إلى ص ٢١٧.

٣- بارت، رولان: درس السيميولوجيا، ترجمة عبدالسلام بن عبدالعالي، الطبعة الثانية، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ١٩٨٦.

على تاريخ الأمم والحضارات، وميثيولوجياتها وأعرافها وقيمها، وثقافاتها وسلطاتها وحروبها، وبالتالي فإن البحث في هذه النصوص يظل قائماً ومشروعاً.

إن هذه الموضوعات التي تناولتها هذه الأطروحة ليست وحدها المهمة في ألف ليلة وليلة، بل هناك مواضيع أخرى كثيرة- لم تتناولها بعد الدراسات النقدية والأكاديمية، وهي جديرة بالدراسة والبحث، ويمكن أن تشكل محاور رئيسية وفرعية، لغير رسالة أو أطروحة جامعية. ويبدو أن تناول هذه الموضوعات بالدراسة والتحليل ممتع وشيق، وقادر على أن يضيف مهماً إلى حقل الدراسات المُنجزة في ألف ليلة وليلة. ومن هذه الموضوعات:

١- التناص بين حكايات ألف ليلة وليلة، وبين المصادر الأدبية والتاريخية التي ذكرت كثيراً من هذه الحكايات، وبتحويرات طفيفة جداً.

٢- ملامح إيديولوجيا الرواة الإسلاميين، ومعاداتهم للمسيحيين واليهود والمجوس.

٣- ظاهرة اللهو والمجون في قصور ألف ليلة وليلة و مقاصيرها.

٤- المقاييس الجمالية المرغوبة في نساء ألف ليلة وليلة، كما تحددها رغبات الرجال.

٥- نشاط الحركة التجارية في ألف ليلة وليلة، وعلاقة التجار بطبقة السلطة.

٦- تأثير ألف ليلة وليلة في الرواية العربية المعاصرة وبخاصة في روايات: نجيب محفوظ وهاني الراهب وجمال الغيطاني ويوسف القعيد.

٧- تأثير ألف ليلة وليلة في المسرح العربي الحديث والمعاصر، وبخاصة في مسرحيات: توفيق الحكيم وعلي أحمد باكثير وألفريد فرج وسعدالله ونوس ومحمد الشرفي ونعمان عاشور.

٨- دور المال في مدن الليالي، وفي علاقات سكانها، وتقديس شخصيات الليالي له.

٩- طبيعة العلاقة بين السياسي السلطوي، والمعرفي الزهدي والفقهي والديني، وانضواء المعرفي تحت جناح السلطوي من جهة، ورفض المعرفي السياسي وإدانته والابتعاد عنه من جهة أخرى.